# Uebersicht
der
neuesten
# Philosophischen Litteratur

von

Johann Christian Lossius.

Drittes Stück.

Gera, 1785.
bey Christoph Friedrich Bekmann.

# I.

## Geschichte der Böhmischen Deisten nebst freimüthigen Bemerkungen über die Grundsätze und Duldung der Deisten. Leipzig in der Müllerischen Buchhandlung. 9 Bogen 8.

Die Veranlassung zu diesem mit philosophischem Blick geschriebenen Werkchen, gab die bekannte Geschichte der sogenannten Abrahamiten in Böhmen. Nachdem nämlich das erste Toleranzedikt in der Oesterreichischen Monarchie erschienen war, in welchem von dem Monarchen der Befehl ertheilt wurde, daß alle Akatholische sich bey gewissen hierzu bestimmten Geistlichen und Beamten melden und erklähren solten, zu welcher Religion sie künftig sich halten wolten: erschien unter andern eine Anzahl böhmischer Bauern, welche, weil sie keine Offenbahrung glaubten, Deisten, und weil sie nach ihrer eigenen Aussage, den Glauben hatten, welchen Abraham vor seiner Beschneidung gehabt, Abrahamiten genannt wurden. Man erstattete hierüber Bericht, und der Befehl des Monarchen gieng dahin: „daß selbe von ihren Häusern, Grundstücken und Habseeligkeiten, welche ihren unmündigen Kindern, die nicht dreizehen Jahre erreicht haben, oder in Ermanglung solcher Kinder denen nächsten Erben

 verblei-

verbleiben, insgesamt abgestiftet, von dem Militari ordentlich übernommen, diejenige von männlichem Geschlechte als Soldaten behandelt, und für die in Slavonien, Fiume, im Temeswarer Bannat, dann in Siebenbürgen, Gallizien und in der Bukowine befindliche Hungarische Garnisons Bataillons und Garnisons Regimenter, jedoch ohne Rücksicht auf Alter, Größe oder Gebrechlichkeit dergestalt assentiret werden sollen, daß über ihre Umstände die nöthige Bemerkung gemacht werde und nicht mehr als fünf bis sechs zu einem Garnison Bataillon und Garnison Regiment kommen u. s. w.„

Dieses Faktum wird erstlich mit eingestreuten Bemerkungen erzählt, sodann geht der V. zu den Grundsätzen zur Duldung der Deisten weiter fort.

Der Hauptsatz, welchen er zu beweisen sucht, ist dieser: Der Unterthan kan den Schutz seiner Religion (denn Duldung ist zweideutig) als ein Recht von dem Regenten fordern, und braucht es nicht als eine Gnade zu bitten; er fordert für Deisten nicht blos Duldung, sondern uneingeschränkte Verstattung der Denkfreiheit, als Pflicht der Regierung, deren Erfüllung der Deist zu fordern ein vollkommnes Recht hat. Die Gründe sind folgende:

Erstlich, die Duldung beruhet nicht auf der Wahrheit der Lehre selbst. Dieses wird aus der Geschichte dargethan. Sodann müssen mit dem Wachsthum menschlicher Kenntnisse, nothwendig Veränderungen in der Religion entstehn. Die Bekenner dieser neuen Religionsmeinungen müssen daher immer befürch-

befürchten im Staate nicht geduldet zu werden, so lange sie sich auf die Wahrheit ihrer Lehre berufen. Und wer soll die Kollision entscheiden, wenn Meinungen mit Meinungen in Kollision treten? Beruft man sich auf die Unfehlbarkeit eines einzigen Menschen, so liegt die menschliche Vernunft in neuen Fesseln.

Zweitens, der Zweck aller bürgerlichen Gesellschaft ist die Glückseeligkeit der Bürger. Hierzu gehören alle seine natürlichen Rechte. Diese muß der Staat schützen, ihm in der Erfüllung aller natürlichen Pflichten behülflich seyn. Jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft hat ein vollkommenes Recht, vom Staate zu fordern, daß er ihn in der Befriedigung aller seiner natürlichen Rechte schütze und in der Erfüllung aller seiner natürlichen Pflichten behülflich sey. Und hieraus folgt denn, daß der Staat ihn auch in seinem Rechte zur Religion schütze, und ihm in der Erfüllung seiner natürlichen religiösen Pflichten behülflich sey. Wie weit erstrekken sich aber seine natürlichen Rechte, welches sind seine natürlichen Pflichten?

Zur Beförderung der ganzen Glückseeligkeit des Menschen, gehören auch die Bedürfnisse seiner Denkkraft. Durch die Befriedigung derselben gelangt er noch zu einem höhern Grade von Glückseeligkeit. Ehe er in die Gesellschaft trat, hatte er die Pflicht seine Seele durch die Erkenntniß Gottes, nach seinem eigenen Urtheile zu verädeln, und das Recht, im Fall ihn Jemand hierinn kränken wolte, sich eben so zu vertheidigen, wie beym Eingriff in sein Eigenthum. Dieses Recht überträgt er nun, da er in die Gesellschaft tritt, dem ganzen Staate und er-

erhält dadurch das neue Recht, daß ihn der Staat darinn eben so wol schütze, als in der Unverletzlichkeit seines Körpers oder seines Eigenthums. Da es aber hier nicht auf Wahrheit der Privaturtheile ankommt, und jeder das nämliche Recht auf seine Privaturtheile hat, wie der Andere, so muß jeder in diesem seinen Privaturtheile geschützt werden. Die Erkenntniß Gottes heißt Religion. Folglich ist der Staat vollkommen verpflichtet, jeden ey seiner Religion und Religionsmeinung, so verschieden sie auch immer seyn mag, zuschützen.

Hiermit hangt as Recht zur Mittheilung der Religionskenntnisse zusammen. Die Erkenntniß von Gott, kan ohne Mittheilung, ohne Unterredung mit Andern nicht vollkommen werden. Und jeder Mensch ist verbunden, wenn er von der Güte seiner Erkenntniß überzeugt ist, zum Besten seiner Mitmenschen, sie bekannt zu machen und selbige Andern mitzutheilen. Dadurch entsteht ein neues natürliches Recht und eine neue natürliche Verbindlichkeit, in dessen Genuß und in deren Erfüllung jeden Bürger zu schützen die Pflicht jeder Regierung ist, wenn sie nach den Rechten der Menschheit ihre Unterthanen beherrschen will. Sie muß jeden denken laßen was er will, und auch jeden seine Gedanken Andern mitzutheilen nicht untersagen. Inzwischen behält der Staat immer noch das Recht die Grundsätze religiöser Gesellschaften zu prüfen, ob sie mit der politischen Verfassung bestehen können, oder nicht. Dadurch wird jenes Recht der Bürger auf allgemeine Duldung freilich eingeschränkt, nicht in Hinsicht der Wahrheit, sondern in Hinsicht der Unschäd-

lichkeit

lichkeit seiner Religionsmeinungen, darüber hat der Staat allein zu urtheilen.

Die kirchliche Gesellschaft hat das Recht, diejenigen Glieder auszuschliessen, von denen sie offenbar überzeugt ist, daß ihre Gesinnungen, den Hauptgrundsätzen der Gesellschaft widersprechen, jedoch dergestalt, daß dieses keinen nachtheiligen Einfluß auf die politischen Verhältniße des Bürgers habe. In diesem ihrem ersten Rechte muß sie der Staat schützen. Sie hat zweitens das Recht ihre unschädlichen und von dem Staate geprüften Meinungen Andern mit zu theilen, und sie darinn zu unterrichten. Auch hierinn fordert sie den Schutz des Staats.

Daß nun aber die Grundsätze des Deisten für den Staat unschädlich und folglich mit dem Zweck desselben nicht im Streit liegen können, sucht der V. theils aus Erfahrung, theils aus der Vergleichung jener Grundsätze zu beweisen. Wenn, sagt er S. 87., ihre Lehren nicht unmittelbar zum Laster führen, wenn Tugend empfohlen, Tugend gepredigt wird, so haben sie in dieser Rücksicht, gewiß eben so viel Recht auf den Schutz des Staates als der Christ. Durch die Bekenntniß ihres Aberglaubens wird nicht eine Stütze des Staats niedergerissen. Was hierbey von einzelnen Lehren des Christenthums gesagt wird, übergehe ich.

Man wird hieraus schon einsehn, welche Anwendung der V. auf das Verfahren mit den Böhmischen Deisten macht. Sein Urtheil ist dieses: Wenn politische Ursachen es nothwendig machten diese Leute zu zerstreuen, so hätte man sie doch nicht zum Soldaten

Stande zwingen, noch weniger ihnen ihre Güter neh-men sollen. — —

## Bemerkungen.

Vorausgesetzt, daß das Faktum, wie es der V. erzählt, seine Richtigkeit hat, so hätten wir bey der Hauptsache nichts zu erinnern. Sein Beweis von der Wahrheit der allgemeinen Duldung ist gut geordnet, bis auf einige einzelne Gedanken, die nach meiner Meinung mehr bestimmt werden müssen, wenn sie nicht Gelegenheit zu Zweifeln geben sollen. Dahin gehöret der Satz, S. 57 folg. daß es bey der Duldung religiöser Meinungen nicht auf Wahrheit oder Irrthum derselben ankomme, es wären dieses Privaturtheile die keinem Zwang unterworfen werden können, wozu jeder Mensch ein Recht hat ehe er in die Gesellschaft tritt, und der Staat sey vollkommen verpflichtet, ihn bey diesem Rechte zu schützen.

Erstlich, was den Beweis dieses Satzes betrift, so beweist derselbe zu viel, denn der V. bauet ihn auf diesen andern allgemeinen Satz: das Recht, welches der Mensch vorher hatte, ehr er in die Gesellschaft trat, das muß er auch eben so behalten, nachdem er in die Gesellschaft getreten ist, und der Staat muß ihn dabey schützen. Wäre das, so müste er auch das Recht der Selbstvertheidigung behalten, und vom Staate dabey geschützt werden, denn dies bringt er eben so mit in die Gesellschaft! Es ist ia bekant, daß eben darum der Mensch einige natürliche Rechte nachlassen und auf ihren Gebrauch im Staate renunciiren muste, damit er die übrigen desto ungestöhrter geniessen und ausüben könne. Daher also dürfte wol der Beweis dieser Wahrheit nicht genommen werden. Aber deswegen hört es nicht auf, Wahrheit zu seyn, daß Privatur-

vaturtheile keinem Zwang unterworfen werden können, und es leuchtet schon dem gemeinen Verstande ein, daß ich dem Staate das Recht für mich zu denken nicht auftragen kan. Der Grund liegt in der natürlichen Unmöglichkeit, wozu keine Verbindlichkeit statt findet; und weil ich durch Privaturtheile, durch bloses denken -- Niemanden schade, welches zu verhüten der Staat nur eigentlich und zu nächst beabsichtiget.

Zweitens, wenn er behauptet, es komme bey der Duldung religiöser Meinungen nicht auf Wahrheit oder Irrthum derselben an: so kan dies so allgemein nicht behauptet werden; sondern man muß es nur auf spekulative, theoretische Irrthümer einschränken, weil mit praktischen irrigen Meinungen die Sicherheit des Staats ohnmöglich bestehen kan. So wird ein Staat gewiß nicht verstatten können, daß irgend eine religiöse Sekte den Satz behaupte: Hereticis non est seruanda fides. Man denke hierbey an den Probabilismus moralis, an verschiedene Schwärmer unserer Zeiten, an Rosenfeldts sieben Siegel, und an andere Teufelsbeschwörer und Scheiterhaufen. Gesetzt die Abrahamiten hätten unter ihren Meinungen noch diese behauptet: sie glaubten, daß die Gottheit durch Menschenblut und Menschenopfer müsse versöhnet werden, weil Abraham Befehl gehabt hätte seinen Sohn zu schlachten. Freilich war es Irrthum, aber religiöser Irrthum und dabey ziemlich praktisch. Konte wol die Regierung anders, als bey fruchtloser Belehrung eines Bessern, ihnen die Duldung versagen. Denkt und glaubt was ihr wollt, denn anders zu glauben kan ich euch nicht zwingen, aber ausüben könt ihr diesen Glauben in dem Staate nicht. Oder wenn dieser Irrthum zu massiv seyn sollte, ob er gleich als Irrthum die Rechte eines jeden andern Irrthums haben müste, so lasset uns einen andern Fall gedenken. Seit Thomasius Zeiten sind, wie bekant, die Scheiterhaufen für Menschen, welche an-

geklagt wurden, daß sie einen Bund mit dem leidigen Satan hätten, ziemlich erloschen. Kein aufgeklährter Staat wird seinen Arm zur Vollziehung solcher Todesurtheile mehr darleihen. Wenn nun aber eine abergläubische religiöse Sekte diesen Irrthum noch statuirte, und zwar dergestalt, daß es ihren Priestern und nicht der weltlichen Obrigkeit zukäme, zu erproben, ob eine solche Person den Teufel habe; zweitens, daß es nach ihrer Religion eine von der Gottheit bestimmte Strafe sey, dieselbe zu verbrennen; da aber die Kirche nicht selbst den Scheiterhaufen anstekken könne, so müsse der Staat seine Hand ihr dazu leihen; Kan sich dieselbe wol beklagen über gekränktes Menschenrecht, wenn der Staat sagt: im meinem Hause kan ich euch nicht dulden, geht ein Haus weiter zum Nachbar, ob er euch aufnehmen will. Ich kan euch nicht zwingen euer Privaturtheil aufzugeben; aber das Menschenopfern und Hexenverbrennen, die Ausbrüche eures Privaturtheils, dieselben stehen mir nicht an. Euer Privaturtheil geht auf eure Kosten; aber hier muß euch der Staat die Köpfe dazu geben.

Ich solte also dafür halten, daß die Sittengesetze einer zu duldenden religiösen Sekte dem Staate keinesweges gleichgültig seyn können. Hier ist nicht mehr reines Verhältniß des Menschen zur Gottheit, sondern hier treten sie schon näher in das Verhältniß des Menschen zu Menschen. Nun aber sind diese Handlungsmaximen, diese Sittengesetze mehrentheils Folgen religiöser Meinungen und Privaturtheile. Denn eine Meinung ist nicht so sehr Spekulation, daß sie nicht auf eine oder die andere Art ihren Einfluß aufs Herz habe und nach und nach zur Handlunsmaxime werde. Was ist also mit jener Abstraktion gewonnen, wo man die religiösen Meinungen immer nur als blose Werke des Verstandes betrachtet und in abstracto von ihren Rechten spricht? da sie doch in concreto so getrennet nicht sind.

Man könte zwar darwider einwenden: dafür hat der Staat Zwangsmittel, durch die er solche Handlungen verhütet

verhütet, die dem gemeinen Besten schaden, und dies ist hernachmals eigentlich seine Sache, er laße aber nur die Menschen glauben was sie wollen: So ist dies in Grunde nichts gesagt. Denn es ist nicht von solchen die Rede, die im Stillen andere religiöse Meinungen hegen, als bisher im Staate geduldet worden, ohne öffentliches Religionsexercitium zu verlangen, dies heißt noch nicht Duldung; sondern von denen ist die Rede, die bey der Verschiedenheit ihrer Meinungen auch das Recht fodern nach ihrer Ueberzeugung, nach ihrer Lehrmeinung, und der daherfließenden Sittenlehre handeln zu dürfen. Wolte diesen der Staat nun zwar das erste verstatten, zu glauben was sie wolten, aber das letzte durch Zwangsmittel verbieten; so würde dieses eben so viel seyn, als die Wurzel in einen Boden verpflanzen, aber durch Beschneidung das Fruchttragen verhindern. So gut als wir Andern behaupten, daß Religion nicht blos in Meinungen, sondern im Thun besteht, eben so können es auch diese sagen; und wer mich hindert nach meiner Ueberzeugung, nach meinem Glauben zu handeln, der hindert mich an der Ausübung meiner Religion. So ist es zum Beyspiel gewiß nicht blose Erdichtung eines möglichen Falls, daß Menschen folgendermaasen gedacht und gehandelt haben. „Deine Religion ist die einzige wahre, göttliche; wer diese nicht annimt, ist ein Ketzer; um Gott durch Ausbreitung deiner Religion einen Dienst zu thun, must du die Ketzer vertilgen.“ Und der Staat, bey dem diese Menschen Schutz, Duldung und Religionsübung suchen, wollte nun sagen: denke du von Gott, Religion und Ketzern was du wilst; wider das Ketzervertilgen werden sich schon Mittel finden. Heißt das Duldung? Nein wer diese fodert, der will gewiß nicht blos sein Privaturtheil unangetastet gelassen haben, sondern auch die Handlungen frey und ungestraft verrichten, die mit jenem zusammenhangen. Er will Schutz für die Inquisition und andere Bedruckungen der vermeinten Irrgläu-

gläubigen haben, wenn seine Privaturtheile solches erheischen. So lange also die Menschen noch immer so handeln wie sie denken, so lange Meinungen theils einen geheimen, theils einen offenbahren Einfluß auf Handlungen haben: so lange werden solche irrige Meinungen der Prüfung des Staats sich nicht entziehen können. Der V. hatte freylich nur immer die Religion der Deisten vor Augen, dies war die Ursache, daß er seine Grundsätze nur diesen anpaßend machte, und dabey andere religiöse Sekten übersahe.

Hieraus ergiebt sich von selbst, wie weit das Recht der Mittheilung solcher Lehrmeinungen und Privaturtheile sich erstrecke, und in welchen Fällen der Staat verbunden ist solche zu verhindern.

Nicht zu gedenken, daß bey genauer Zergliederung die Begriffe Recht und Irrthum einander fliehen. Ueberhaupt ist es ein groser Unterschied, wenn man von Staat und Religion nur immer in Abstrakto spricht, und diese hernachmals mit alle den Individualien denkt, die die allgemeine Idee genauer bestimmen. Ein einzelner Fall ist nicht die allgemeine Idee. Daher der, welcher auf dem Throne sitzt, immer sagen kan zu dem Philosophen: Tu si hic esses, aliter sentires.

Was die Vorwürfe betrift, die der V. dem Christenthum S. 81. macht: so können diese die Sittenlehren der Christen an und für sich betrachtet, gewiß nicht treffen, welche selbst nach dem Geständniß vernünftiger Deisten noch immer die vortreflichste ist. Daß sie aber von Menschen unrecht verstanden und von einer Seite vorgetragen wird, die sich mit der unendlichen Güte nicht verträgt, ist Menschenschuld, und daß es so viele lasterhafte Bekenner dieser Lehre giebt, liegt nicht an ihr, sondern an diesen selbst.

---

II.

## II.

## Neuer Versuch der Theodicee, oder über Freyheit, Schicksal, Gut, Uebel und Moralität menschlicher Handlungen, von J. C. G. Werdermann.

Erster und Zweiter Theil. 324. S. gr. 8. Dessau in der Buchhandl. d. Gel. 1784.

Seit der Zeit des grosen Leibniz haben sich freylich Gelehrte unter uns Mühe gegeben, die Grundideen einer Theodicee, Freyheit, Schicksal, Gut und Uebel mehr und mehr aufzuhellen, selbst die Streitigkeiten, die nach der Zeit darüber entstanden sind, haben das ihrige beygetragen, diese Begriffe genauer zu bestimmen, daß es schien, man dürfe nur die Oekonomie von diesen hier und dort zerstreuten Materialien besorgen, um ein für unsere Zeiten passenderes Lehrgebäude aufzuführen. Nicht als wenn Wahrheit sich nach der Zeit richten müste; sondern wegen Erweiterung in den Wissenschaften. Allein auf der andern Seite wurden die Schwierigkeiten eben dadurch auch vermehrt. Man hatte es mit mehreren Begriffen und daher fliesenden Säzen zu thun, die alle erst von Grund aus musten geprüft, genau bestimmt, und zum Theil widerlegt werden, ehe man die Aufführung eines solchen Lehrgebäudes bewerkstelligen konnte. Schon ein aufmerksamer Leser unsers vorliegenden Autors wird dies fühlen, wenn er dem gründlichen Verfasser durch die vielen Irrwege folgt

folgt, durch die er sich winden muß, ehe er zur reineren Bahn kommt. Desto liebenswürdiger ist die Bescheidenheit, mit welcher er von sich selbst spricht, daß er durch den Titel einer Theodicee sich nicht dem grosen Leibniz an die Seite stellen, sondern nur dadurch, gleich als durch ihr Schild, ankündigen wolte, für welche seine Schrift bestimmt und für welche sie es nicht seyn möchte, und diese werden es gewiß neben den grosen Leibniz hinstellen. Das Werk ist sowol wegen seines wichtigen Gegenstandes und vieler neuen Ideen, als auch wegen der scharfsinnigen, tiefforschenden Gedenkungsart, wie nicht weniger wegen des edlen Herzens seines würdigen Verfassers, welches überall hervorleuchtet, äußerst interessant. Der Inhalt desselben mag dies Urtheil rechtfertigen.

Der erste Theil untersucht die Begriffe von Freyheit, Schicksal, Gut und Uebel im Universum.

Das erste und zweite Hauptstück giebt eine Vorstellung von den beiden vornehmsten Systemen der Deterministen und Indeterministen, über die letzten Gründe menschlicher Handlungen. In dem dritten Hauptstück sind die eigenen Vorstellungen des V. enthalten, die wir etwas weitläuftiger, als sie der V. selbst skeletirt hat, vorlegen müssen.

Die Individuation des Menschen ist in stetem Fluße. Dennoch fühlt sich der Mensch denselben, der er nicht mehr ist, weil er allmählig und unbemerkt ein anderer wurde. Ein einfacheres Urwesen, ein untheilbares Ich belebt diese vielerley Theile. Sein eigentliches Kriterium als eines geistigen Wesens ist Selbstbe-

stimmung

stimmung zur Thätigkeit, zur Veränderung. Dadurch unterscheidet es sich vom Körper. Hierbey werden als Vorbereitungsbegriffe die Ideen vom Wirkenden und Leidenden, vom Ausgedehnten und in einander Existirenden berichtiget, und zulezt von der Entstehung der Begriffe, Nothwendigkeit und Zufall geredet. Der erste Schritt zu den Gedanken von Nothwendigkeit ist dieser. Wenn man sieht, daß mit einer Sache a die andere Sache b immer und immer verbunden ist und auf dieselbe folgt: so fällt uns durch die Ideenassociation bey a allemal b ein, und diese Association wird endlich so vest, daß man glaubt so oft a erscheint nun müsse auch b. folgen. Dies ist noch weiter nichts als die Idee einer gewissen standhaften Folge, ohne an einen Grund zu denken, woher so was rühre. Nach und nach sezt sich die reflectirte Idee von Ursach an. Nun wird b an a nicht nur wegen des immerwährenden Aufeinanderfolgen, sondern durch ein geistigeres Gefühl von innerer Abhängigkeit geknüpft. Hier ist der Begrif der Nothwendigkeit erst der, daß etwas gewiß erfolge. Dann der, was seinen Grund hat, warum es erfolgt; und Zufall heißt hier das, was keinen Grund hat. Endlich heißt nothwendig noch das, was seinen Grund dergestalt hat, daß es nicht anders als so erfolgen kan. Und zulezt wird auch das so genannt, was nicht anders als so gedacht werden kan, das Gegentheil ist zufällig. Alles dies ist relative oder hypothetische Nothwendigkeit. Absolute Nothwendigkeit ist, die weiter keinen Grund haben kan, aber unumgänglich so gedacht werden muß: So nothwendig sind die Wesen

sen der Dinge, und die immer absolute Nothwendigkeit Gottes. Zufall heißt bald das, was so oder so erfolgt, bald das, dessen Grund man nicht einsieht, weiter, was keinen Grund hätte, warum es ist oder erfolgt, und noch genauer, was allenfalls einen Grund haben möchte, aber auch durch diesen anders erfolgen könte, endlich, was auch weggedacht werden könnte, ohne daß sich dadurch alles denken aufhebt, was auch blos möglich und doch nicht wirklich zu seyn gedacht werden kan. Zufall ist ein negativer Begrif, kan nie als die Ursach von etwas gedacht werden. Contingenz ist das Gegentheil von absolut nothwendiger Existenz.

Der Mensch hat Willkühr, welches aus Erfahrung aus den actibus primo primis nach Darjesischen Begriffen bewiesen wird. Wird er nun nach seiner Individuation immerzu verändert, so geschieht dies nicht allein von andern Dingen, sondern er kan sich auch selbst verändern bis zu einem unverkennlichen Grad ob er derselbige ist. Einmal, indem er die äussern Umstände ändert. Zweitens seine Ausmerksamkeit spannet oder nachläßt. Drittens, was ihm auch unter gegenwärtigen Umständen nicht mehr möglich ist, das wär ihm doch vielleicht möglich, in so fern die Aenderung dieser Umstände ihm möglich war.

Wo soll diese zufällige Gewalt ihren Sitz haben? In dem Körper, in der Seele, oder in dem Geiste des Menschen? denn diese drey glaubt der V. als wesentliche Bestandtheile des Menschen annehmen zu müssen. Sein Hauptgrund ist dieser. So viel Würkungen wir bey dem Menschen wahrnehmen, so viel

ver-

verschiedene Kräfte müssen wir in ihm vereinigt gedenken. Kräfte sind nicht ohne ein Substratum. Nun wäre aber das Wachsen, Vegetieren, Entwickelung der Bewegung und Begierden des organischen Stoffs des Menschen aus den Elementartheilen des Körpers in solcher Ordnung und Regelmäßigkeit nicht begreiflich. Es müßte also *ein* verschiedenes Lebensprincip da seyn, welches auf die Kräfte der einzelnen Theile wirke, und dies sey die Seele. Sie sey ein einfaches, immaterielles, den Kräften der Körperwelt unzerstörbares Wesen, das Lebensprincipium des Körpers. Die Erzeugerin, die Unterhalterin aller derjenigen Kräfte, deren blos leidende materielle Aussenseite den Körper formirt. Ihre Thätigkeit besteht in der Muskelbewegenden Kraft, ihre leidende materielle Seite die Empfindlichkeit. Betrachtet man sie an sich, so ist ihr Leidendes das Bewußtseyn, der in ihr regen Vorstellungen, ihr thätiges das Wollen, welches bald in das äußere der bewegenden Kraft, bald in das innere Spiel der Vorstellungen, als Aufmerksamkeit oder Abstraction influirt. Die Sphäre ihrer Wirksamkeit ist der ganze Körper, die nächste, das Gehirn, Zwerchfell und Herz. Sie ist nicht Element, sondern Kraft. Das eigentliche Ich des Menschen ist sein Geist. Die Grundlage seiner Lebenskräfte. Seine Kraft besteht in einer einfachen, selbstthätigen und willkührlichen Wirksamkeit, die in so fern, daß sie ganz wirket, *Willkühr* — und in so fern, daß sie sich ihrer Wirksamkeit bewußt ist, Selbstbewußtseyn heißt. Das Gesetz seiner Wohlfahrt ist — seine animalische Seele zu seiner eigenen intellectuellen Würde hinauf zu läutern,

nicht zuzugeben, daß die äusern Eindrüke, die ihre Thätigkeit reitzen und normiren, sie ihrer edelsten Kräfte durch Unthätigkeit berauben, geschweige denn selbst durch Mißbrauch seiner Herrschaft sie immer tiefer in Sinnlichkeit und Leiden zu verwickeln. Er ist von Gott dergestalt abhängig, nicht blos in seiner Existenz, sondern daß sein Leben eine emanirende Aktion des lebendigen Gottes, eine continuirliche Wirkung der Urquelle — sey. Ein Zweig des grosen Stammes, den er belebt und trägt. Nur von dieser Rüksicht muß die Glückseeligkeit des Menschen berechnet werden, und hier gewinnet die Betrachtung über die menschliche Freyheit in Beziehung auf die göttliche Grundkraft eine ganz andere Gestalt. Wenn nun aber doch der menschliche Geist dies innere Wohlseyn so selten fühlt, so laßt uns daraus schliessen, daß er das in ihn gelegte Grundgesetz seiner geistigen Thätigkeit zuweilen verlasse, also selbiges verlassen könne, und zu der Klasse freyer Kräfte gehöre.

Die Willkühr dieses Geistes ist eingeschränkt. Er bekommt seine Vorstellung durch die Sinne, am ungebundesten ist sie, wo der Körper am wenigsten ins Spiel kommt. Körperliche Angewohnheiten sind schwerer zu beherrschen. Wir können ohne Gegenstand nichts empfinden — Wir müssen empfinden was gegenwärtig auf uns wirkt. Zwischen diesen beiden Gränzen des Nichtkönnen und Müssen hat unsere Willkühr ihren Spielraum. Je schneller ein Gedanke entsteht, eine Empfindung wirkt, desto weniger Herrschaft merken wir darüber. Der Geist beherrscht den Leib durch

die

die Seele, und diese durch Rükwirkung des Körpers. Diese willkührliche Selbstthätigkeit ist an sich immer frey, und doch von den Umständen und innerem Zustande der übrigen Theile und Fähigkeiten des Menschen oft weniger, oft ganz abhängig. Ihre Wirkungen sind theils positiv willkührlich, z. B. wenn der Geist intellectuell arbeitet, oder auf die Seele wirkt, theils negativ, wenn die Seele blos diese Vorstellung ihm vorhält, wo er doch seine Kraft anders, zu Entfernung solcher Vorstellungen, zu Aufsuchung anderer u. s. w. hätte anwenden können, theils so, daß der gegenwärtige Zustand der Seele und der Nerven, durch seine vorhergegangene willkührliche Thätigkeit, so wie er nun war, ist angelegt worden. Dies lezte macht unsere Thaten, so natürlich und unvermeidlich sie auch izt seyn mögen, immer zulezt vom Willkühr oder eigener Schuld anhängig.

Begrif der Freyheit. Das Vermögen seiner Ueberlegung gemäß zu handeln, ist psychologische Freyheit. Das Vermögen mit willkührlicher Selbstthätigkeit seiner vernünftigen Ueberlegung gemäß sich zu entschliessen, — es sey nun, daß es dem Menschen möglich bleibe gegen seine Ueberzeugung zu handeln, oder daß der Grad klahrer Einsicht ihn zum Handeln nöthige, wenn nur diese Einsicht von einer willkührlich vorgenommenen Aufmerksamkeit und Reflexion abhängt, dies ist eigentlich willkührliche Freyheit. Ein Mensch, der ohne Ueberdenkung der Folgen, aus Laune, Instinkt u. s. w. handelt, kan auch wol frey genannt werden, dies ist aber eigentlich nur blos Willkühr. Konnte aber

der Mensch nach allen dermaligen Individualien nicht anders als so handeln, so wird man doch eine solche Handlung frey nennen müssen, wenn ihn nur vernünftige Ueberlegung nach seiner besten Einsicht determinirt hat. Wer Niemands als sein eigener Sklave ist, der heißt doch wol mit Recht frey. Dies möchte mechanische Freyheit, oder Nothwendigkeit der Weisheit genannt werden können. Bonnets Begriff war blos die Herrschafft der Seele über den Körper, und im theologischen Sinn ist Freyheit, Herrschafft des Guten im Gegensatz von Gewalt des Bösen im Menschen. Nach diesen mancherley Bedeutungen wird nun die Frage bestimmt: Kan der Wille gezwungen werden?

## Freyheit des höchsten Wesens.

In solchen Aktionen, die von dem Begrif der Gottheit unzertrennlich sind, findet keine Contingenz statt. Handlungen aber, die nicht immer währen, einen Anfang haben, dieselben können, nach unserer Vorstellungsart, etwas willkührliches haben. Handlungen, die gleich gut sind, die Handlung und ihre Unterlassung, lassen ohne Schwierigkeit Willkühr zu. Giebt es Welten deren keine die Beste, sondern immer nur bessere möglich; so kan man annehmen, daß dem Schöpfer die eine ohne weitern Grund beliebt habe. Ist aber nur eine die Beste, so muß diese die Gottheit wählen; die dies behaupten, müssen der Gottheit die willkührliche Freyheit absprechen. Bleibt aber den Geschöpfen dabey noch Willkühr, so wird dadurch noch kein Fatum eingeführt. Denn die bessere Möglichkeit erstrekt sich

nicht

nicht sowol auf einzelne zufällige Thatsachen, sondern auf die gröste Reihe beysammen möglicher Grundprincipien und Kräfte. Diese war nur eine und daraus muste sich die beste Succession der Dinge entwickeln. Einige musten auch können untreu werden, und wurden sie es, so war nun das Wirkliche nicht mehr das Bestmögliche, wenigstens vor eine Weile nicht mehr: aber ohne Schuld des Schöpfers, und seine allmächtige Erbarmung wird auch dennoch Mittel finden können, ihren grosen Plan am Ende herrlich hinauszuführen. Daraus der schmeichelnde Gedanke: Willkühr muste ich haben; aber dieser, der immer noch die schrekliche Möglichkeit zu fehlen in sich schließt, wird nicht ewig die Grundlage meines Wesens seyn. Allmählig durch Folgsamkeit in die beste Einsicht, nähert sich mein Geist der glücklichen Nothwendigkeit Gottes, ihr folgen zu müssen — Dies führt auf eine andere Betrachtung.

## Von der Beziehung menschlicher Willkühr auf den göttlichen Rathschluß, oder über Zulassung, Prädestination, Gnadenwahl.

Wegen der Endlichkeit konnten endliche Geister nicht alle Folgen ihrer Handlungen vorhersehen. Sich unrecht entschliesen zu können, diese Möglichkeit war immer so gleich wie ihre Endlichkeit. Also waren Möglichkeiten unrecht zu thun, bey ihrer Hervorbringung, aus der Welt nicht weg zu lassen. Solte dies Gott von aller Schöpfung abhalten. Macht aber die zugelassene Möglichkeit zu fehlen, keinen Einwurf gegen die göttliche Heiligkeit, so macht ihn der wirkliche Fehler

auch nicht. Denn um diesen zu vermeiden, hätte sie ihn entweder unmöglich machen, oder in die Wirklichwerdung darzwischen treten müssen. Nach seiner Allmacht kan es Gott, und er wird es thun, wenn es seine Weisheit verstattet. Daß er es aber immer thun könne mit Bestand seiner Weisheit — ist nicht glaublich, weil alles Böse hindern, so viel wäre als alles allein thun.

Wahrhaftig fürs Universum im Ganzen Böses wird nichts geschehen, auch bey aller Willkühr der Geschöpfe; es sey nun, daß Gott das Entstehen des wahren physischen Bösen durch seinen Einfluß auf die Geisterwelt verhindert, oder daß er die folgende Begebenheiten so ordne, daß selbst das Böse zu höherem Guten zufällig geleitet werde, und das, was als Zwek böse seyn würde, zu Mitteln anderweitigen Gutes werde. Aber wenn nun doch die Handlung eines willkührlichen Wesens für einige Subjecte schädlich wäre? wie kan sie ein Gott voll Liebe zulassen, konte seine Weisheit das anderweitige Gute nicht auf andere Art erreichen? Hierauf wird erst überhaupt geantwortet, daß der Schmerz für das Universum kein wahres Uebel sey. Sich und andern Wesen Vollkommenheiten rauben, schadet dem Ganzen wiederum nichts. Indem die Individuation eines Wesens innerlich verliehrt, geht es zu einer andern Klasse der Dinge über. Jene Klasse verliehrt, diese gewinnt ein Subjekt. Darum braucht es die Gottheit nicht zu hindern wegen des Besten des Ganzen, folglich noch weniger wegen dieser Subjekte. Dann, trägt ja derjenige, der sich

selbst

selbst herabwürdiget nur die Folge seiner Vernachläs-sigung, er that es willkührlich, er kan sich eben so willkührlich wieder erheben. Könten sich die Menschen bis zu Maschinen herabwürdigen, so würden sie auch mit Maschinenglück vorlieb nehmen müssen. Der Gefallene kan wieder aufstehn. Immer ist es traurig und unrecht zu fallen — aber oft gut, gefallen zu seyn. Stufenleiter in der Vollkommenheit endlicher Geister war nothwendig; daß andere vollkommner sind als ich und du, das kam auf Gott an, übrigens sind wir alle Kinder eines Vaters. Zugerichtet zur Verdamniß ist keiner. Handelt einer moralisch schlecht, so kommt die für seinen Geist daraus resultirende Unzufriedenheit und Reue, nicht in sofern sie übel ist, sondern in sofern sie gut ist, auf des Gesetzgebers Rechnung. Diese Gesetze hangen zuletzt von der Gottheit ab. Es wird also durch das Aeusere seiner That immer der Wille des Höchsten in der materiellen Classe nicht verletzt, sondern vielmehr durch die Sünde selbst erfüllt. Hierbey hat der V. anhangsweise seine Gedanken über Mendelsohns Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit mitgetheilt.

## Zweiter Theil.

### Ueber die Moralität menschlicher Handlungen.

Der erste Abschnitt über Recht und Unrecht zeigt die Verwirrung, die man durch die mancherley Systeme in diese Begriffe gebracht hat, und warum dies nicht zuzugeben sey. Die verschiedenen angeblichen Kriteria von Recht und Unrecht, nebst den daher fliesenden

Grundsätzen. Einige suchen es nach dem Grundsatze zu bestimmen: mache dich vollkommen; andere nehmen den dauerhaften Zustand angenehmer Empfindungen an; wieder andere gehen bis auf das moralische Gefühl zurück, und noch andere nehmen an ein einwohnendes göttliches Licht. Diese Verwirrung, in der offenbar viel Gutes liegt, macht eine eigne Untersuchung nothwendig. Daher untersucht der V. die Frage: Wie entsteht der Begriff des Guten in uns? und wird dadurch auf folgende vier besondere Bedeutungen geführt. Gut heißt, 1) Die Empfindung des Vergnügens und Wohlseyns an und für sich. (subjectiv gut) 2) Dasjenige, was uns dieselbe gewähret, oder das Uebel entfernet. 3) Alles Mittel in so fern es zu einem gewissen Endzweck tauglich ist. 4) Da der letzte Endzweck des Menschen seine Glückseeligkeit ist, so ist wahrhaftig gut nur das, was diese befördert, was angenehme Empfindungen dergestalt gewähret, daß sie nicht durch beygemischtes oder darauf folgendes Unangenehmes überwogen werden. Also um zu sagen, ob eine Handlung gut sey, müßten in Konkreto alle Umstände der That, alle Folgen jedes Umstandes, der ganze individuelle Zustand des Subjekts in Rechnung kommen. Da müßten wir das Universum in allen seinen Verkettungen übersehen, wir müßten Götter seyn, um gewiß zu wissen, daß wir gut sind. Und so giebt es denn keine sichere Richtschnur, und subjectiver Schein ist hier für den Menschen Wahrheit.

So kans aber ohnmöglich seyn, wenn die Rede von noch ungeschehenen Handlungen ist. Es giebt

zwei-

zweierley Gesetze. Einige, ohne deren Befolgung wir nicht glücklich seyn können; andere durch die wir immer glücklicher werden. Der Satz: Thue das Beste was du kanst, gehört zur zweyten Klasse. Aber handele nach deinem Gewissen, ist Gesetz dessen Uebertretung sich mit Unglück bestraft. Was heist unrecht nach bürgerlichen Gesetzen und nach Religion? Die Schrift entscheidet in jeder einzelnen Vorfallenheit was zu thun sey, so sicher nicht, daß bey Anwendung ihrer Gebote nicht die Vernunft thätig sey. Ob ein gewisser Zweck gut sey, ob er in einem gemäsen Verhältniß mit unserer wahren Glückseeligkeit stehe, wer soll das entscheiden? Verstand oder Herz? Nicht der Verstand — denn er kan irren. Nicht das Herz; denn die Triebe sind nicht mehr unverderbte Natur, und die Vernunft macht auch einen Theil unsers Wesens aus. Das höchste praktische Gesetz ist: Jeder folge seiner Vernunft, auch der Uncultivirte. Denn es giebt nur zwey mögliche Fälle. Entweder seiner Vernunft gemäß, oder ihr zuwider handeln. Auch der Einfältige thut unrecht, wenn er wider seine Vernunft handelt; gesetzt auch, sie wäre irrig. Und es giebt keinen andern Weg die irrige Vernunft zu cultiviren, als daß man ihr, so wie man sie hat, folgt.

Die Folgen einer Handlung machen sie im Materiali gut oder übel. Die Vergleichung mit Gesellschaftsgesetzen, macht sie recht oder unrecht. Aber moralisch gut, werden sie durch die Quelle, daraus sie fliesen.

## Zweiter Abschnitt.
### Ueber Moralität.

An die Stelle des gangbaren Begriffs der Moralität, wo man sie in die Beziehung der Handlung auf die Freyheit des Subjects gesetzt hat, setzt der Autor, mit jenem unzufrieden, diesen andern. Moralität ist die Beziehung einer Handlung auf ihre Quelle, auf des sie wirkenden Subjects innere Eigenschaften des Verstandes und ganzer Willens Einrichtung. Unsere eigenen Handlungen werden durch die Moralität mehr als durch ihre Folgen eine Quelle von innerer Zufriedenheit, oder von Mißvergnügen. Welches sind aber wol die Ursachen des Gefallens, welches moralisch schöne Handlungen in uns erwecken? Bey selbst eigenen Handlungen ist es der Gedanke: ich bin gut. Bey fremden Handlungen fliessen mancherley Vorstellungen zusammen. Ahndung des durchs Ganze auf uns fliessenden Nutzens, Idee des göttlichen Wohlgefallens, der Aehnlichkeit mit ihm, geheime Schmeicheley, du must doch selbst gut seyn, daß du das schön findest, sympathetische Tugendbewegung. Die moralische Güte einer That aber beruht auf der innern Vortreflichkeit des Subjects, welche in Klugheit, Wohlwollen und Tapferkeit oder Muth besteht. Nicht auf einem allein, sondern auf allen dreyen, und so auch die Moralität einer Handlung. Sie beruhet nicht auf der einseitigen Erwägung der Freyheit. Es ist aber zu bemerken, daß immer der eigene Charakter des Beurtheilers der Maasstab moralischer Güte bleibt; für uns ist Moralität, wie alle Wahrheit, nur subjectiv. In einzelnen Fällen

nun

nun wiegt oft die Vernunftmäßigkeit einer Handlung den Mangel des Wohlwollens auf, und umgekehrt. Eine Handlung kan gutherziger seyn, und doch ist diese andere moralisch besser, weil sie weiser ist. Sonst könnte man auch wohl sagen, die höchste Moralität ist Muth, die zweyte Wohlwollen, die dritte Weisheit. Bei allen giebt es noch verschiedene Schattirungen, deren vier angegeben werden.

## Dritter Abschnitt.
## Moralität so weit sie auf Eigenschaften des Verstandes beruht.

In wiefern Handlungen auf wahren richtigen Vorstellungen und Schlüssen beruhen, sind sie moralisch gut, in sofern sie auf verworrenen, irrigen und mangelhaften Ideen sich gründen, moralisch schlecht, und sofern sie vom Verstande gar nicht abhängen, gar nicht moralisch. Die äusersten Fälle, die hier gedacht werden können, sind: 1) Ein Wesen, das von der Natur getrieben, alles überlege, alles in seiner wahren Gestalt erblicke, und darnach immer das Beste wähle. 2) Ein Wesen, das nichts überlegen konnte. 3) Ein Wesen, das bey der vollkommensten Erkenntniß die Rechtmäsigkeit seiner Handlungen prüfe, sie verabscheue, und doch von innerer Gewalt zum Bösen gezogen es thun müsse, dies ist der äusserste Grad vom moralischen Elend — die That selbst aber ist so wenig moralisch, als die im vorigen Fall. Dieses wird auf den Mechanismus und auf das System der willkührlichen Freyheit angewendet und auf die Lehre von Imputation.

Vier-

## Vierter Abschnitt.
## Moralität von Seiten des Wohlwollens.

Hutcheson leitete moralische Schönheit blos aus Wohlwollen her. Der V. findet dies unbequem und erklärt sich zuerst über Tugend so. Sie sey Hang zu erkann'er Rechtmäsigkeit. Was wir einzelne Tugend nennen sind nur Züge aus dem Bilde des Tugendhaften. Spricht man nun von Schönheit der Handlungen aus dieser Quelle, so kommt es auf die hervorstehendsten Gradationen innrer Würde des Herzens an. Hier ist sowol die Inbrunst der Zuneigung, als die Extension aufs Ganze, als die Extension derselben das Maas. Bey beiden giebt es Stufen. Wohlwollen als Grundzug eines Charakters nimmt beides in Anschlag. Hier sind folgende Gradationen. Wohlwollen auf alles was des Wohlseyns und des Schmerzes fähig ist; Wohlmeynen mit einem besondern System, Vaterland, Orden ꝛc. und endlich persönliche Zuneigung. Der Grund solcher höheren moralischen Schönheit ist, weil wir uns dadurch mehr dem allgemeinen Geist der Liebe nähern. Aber solten nicht die Privatsysteme und persönliche Liebschaften die Liebe zum Wohl des Ganzen verderben? Diese vorgebliche Rücksicht aufs Ganze, antwortet der V. kan unsere Haupttugenden entnerven. Ist jenes moralisch schöner, so ist es diesem vorzuziehen; ist es aber auf engere Attachements gegründet, wie gemuthmaßet wird; so scheint die Natur zu wollen, daß wir unser System dem allgemeinen vorziehen.

Fünf-

## Fünfter Abschnitt.
### Moralität von Seiten der Stärke.

Handlungen voll Muth, Standhaftigkeit und Feuer haben für unser moralisches Gefühl einen innern Reiz, unabhängig davon, ob sie liebreich oder nicht, weise oder unbesonnen sind. Daher gefällt uns der mehr, dem die Tugend viel Kampf gekostet hat, und eine einzelne gute Handlung ist desto unerheblicher, je besser der Mensch selbst ist. Daher der grose Vorzug der willkührlichen Tugend, über Temperamentstugend. Hierbey eine kurze, aber herrliche Episode über Sünde und Heroismus.

## Sechster Abschnitt.
### Zur Theorie von Strafen.

Die Ursache der positiven Strafen kan auf folgendes eingeschränkt oder zurückgebracht werden: Ersaz des vergangenen — und Abwendung künftigen Schadens. Die Hauptideen, worüber der Hr. W. sehr viel Wahres in einer gesezten und kräftigen Sprache sagt, sind folgende. Ueber Todesstrafe, Leibes und Gefängnißstrafe, Infamie. Rücksichten bey Zufügung der Strafe für den Erzieher — Quelle der That. Eindruck und Folge der Strafe. Für den Richter und Gesezgeber. Verbesserung der Criminaljustiz.

---

Bemer-

## Bemerkungen.

Da hätten wir denn abermals ein Werk zur Ehre der Nation! welches ein encyklopädisirender Franzos, wegen des in demselben herrschenden abstracten, systematischen und äußerst geschlossenen Ideengangs, nicht würde haben machen können --- und der Britte? es verfertigt zu haben, oder wenigstens, daß der V. sein Landsmann sey, wünschen würde. --- Die würdigen Männer, denen der V. sein Buch zueignet, ein Darjes, Kant und Feder können es ohnmöglich gleichgültig ansehen, daß er sie eben dadurch zu competenten Richtern in dieser Sache eingesetzt hat, und ihr Urtheil würde für das Publikum gewiß instructiv und für den V. ehrenvoll seyn.

In der Hauptsache das moralische Uebel betreffend, nähert sich der V. denen Leibnitzischen Begriffen. Da er aber selbst und angelegentlich darüber gedacht hat, und doch am Ende sich wieder zu ihm findet; so war mir dieses ein Beweis, daß auch hier nur gewisse Combinationen möglich, wovon einige die wahren sind, in welchen die Menschen am Ende wieder zusammen treffen. Dadurch aber, daß er nach möglichster Zergliederung seiner Begriffe, vermittelst der Bestimmung eine Menge synthetischer Urtheile herausbrachte, muste natürlich diese Lehre um viele Schritte weiter vorwärts rükken. Der Plan des Ganzen ist musterhaft angelegt, und eben so schön ausgeführt. Mir vor mein Theil, haben als Meisterstücke gefallen, die Parallele zwischen Determinismus und Indeterminismus, und dann das schöne Kap. über Moralität, wiewol die Auswahl unter Schönen und Schönern hier wirklich schwer ist.

Dieses Urtheil werde ich dadurch nicht entkräften, daß ich über einzelne Gedanken einige wenige Bemerkungen hinzusetze.

S. 105.

S. 105. Erklärt sich der V. für die Meinung derer, die den Menschen aus Geist, Seele und Leib zusammengesetzt seyn lassen, und sucht dieses mit sehr wahrscheinlichen Gründen zu unterstützen. Ich möchte hierzu noch folgende Beobachtung setzen. Die Erfahrung lehrt, daß wir oft im wachenden Zustande gleichsam träumen, Bilder ohne Wesen zusammen setzen, uns in eine Feenwelt hindenken, kurz, Luftschlösser bauen. Hier hält sich der Verstand eine zeitlang im Hinterhalt und läßt diese Bilder zügellos fortrollen. Urplötzlich tritt er hinzu und jagt alle diese Phantome mit einemmale durch ein bloses Anschauen wieder in den Wind, woraus sie gegriffen waren, sie verschwinden schneller als sie kamen, der Verstand darf sich nur sehen lassen. Wir sagen uns selbst, daß wir uns täuschten, halten alle die erträumten Möglichkeiten für nichts und zwar ohne alle weitere Untersuchung. Solten wol diese zwey einander entgegengesetzten Wirkungen, wovon eine die andere sogleich bey ihrem Entstehen widerlegt, zurechtweiset und in Ordnung bringt, aus ein und eben derselben Kraft entspringen? Sagt man, die Einbildungskraft und mechanischeu Phantasie erzeuge dieses Chimärenspiel: so kommt das auf Eins hin. Denn wo hat alsdenn diese ihren Sitz? Und ganz deutlich bemerkt man hier zugleich einen ganz ersten Akt (acto primo primum) der Attention, worauf die Indeterministen zulezt die Freyheit beruhen lassen. Denn der Verstand wendete gleichsam sein Auge aus sich selbst auf diese Bildergallerie und wurde nicht erst von dieser hervorgezogen. Weil die Phantasie, wenn es auf sie angekommen wäre, wol ihre Schwärmerey noch länger möchte fortgesetzt haben. Ausserhalb des Verstandes ist gar kein Grund abzusehen, warum es ihm beliebt habe erst jezt, oder bisweilen später diesem Spiel durch seinen Hervortritt ein Ende zu machen. Vielleicht daß hieraus die Indeterministen gegen den Mechanismus noch etwas beybringen möchten, ehe die Akten gänzlich geschlossen

würden

würden und das Urthel dahinaus fallen dürfte: daß man sich alles weitern Disputirens über Freyheit und Nichtfreyheit zu enthalten habe. V. R. W.

S. 146. „Daß das beßmögliche Ganze, die gröste vollkommenste Reihe beysammen möglicher Grundprincipien und Kräfte, sey, muß wol nicht blos von der Menge derselben, sondern von ihrer Harmonie zum Zwecke verstanden werden, wie bekanntermaasen in denen alten Streitigkeiten über diese Leibnitzische Idee ist erinnert worden.

S. 147. Daß der Willkühr nicht ewig die Grundlage unsers Wesens bleiben werde, ist etwas auffallend. Lieber würde ich statt Willkühr gesagt haben, herrschende Sinnlichkeit. Besonders wenn Seeligkeit endlicher Wesen nicht in unabänderlichem Genuß, sondern im Gefühl des Steigens besteht.

S. 156 folg. Wenn der V. von dem Uebel einzelner Subjecte in der Welt redet, so haben wir uns nicht ganz mit seiner Vorstellungsart befriedigen können. Immer kömmt er dahin zurück, daß es im Ganzen gleich bleibe, eine Klasse gewinnt, die andere verliert ein Subject. Brauche nun die Allmacht diese durch gemißbrauchte Freyheit entstehende Verschlimmerung nicht wegen des Besten des Ganzen zu hintertreiben, so brauche sie es noch weniger wegen ihrer Subjecte. --- Er fühlt es selbst nach S. 160. daß dies nur Palliativ Beruhigungsmittel, sey und will durch Untersuchung der Fragen: Warum muste Gott unvollkommnere Klassen der Wesen machen, und giebt es ewige Verdammniß? der Sache näher kommen. Aber immer kommt es wieder darauf hinaus, daß mein Schmerz, meine Unvollkommenheit um des Ganzen willen, nothwendig sey. Wenn es Menschen gäbe die so weit erleuchtet wären, daß sie vollkommen begreifen konten, was das beste im Ganzen und im Einzelnen sey, so würde für solche der Gedanke, du bist fürs Beste des Ganzen ein Gefäß zur Unehre geschaffen, Trost seyn. Aber das wären Gott-

men;

menschen --- Selbstliebe, Liebe und immerwährendes Aufsehn, Hinstreben nach Vollkommenheit, die uns doch die Gottheit auch gab, und wir nicht uns selbst; und jene Nothwendigkeit, ein solcher und solcher Mensch fürs Ganze zu seyn, scheinen Begriffe, die einander fliehen. Lieber des Gedankens von höherer Vollkommenheit unfähig! als ihn denken im ewigen Streit mit jener Nothwendigkeit. Fergusons Gedanken sind mir beruhigender: „Klagen über moralisches Uebel, sind die Zeichen eines zur Vollkommenheit fortschreitenden oder sich bessernden Wesens. Ein Wesen, das keine moralischen Uebel oder keine Unvollkommenheit an sich gewahr würde, könte keine Triebfedern zur Besserung haben.“

S. 173. Heißt es „durch die Sünde wird das Gesetz Gottes erfüllt“ heißt nach dem Zusammenhange; da Gott die Einrichtung gemacht hat, daß auf gewisse Verbrechen diese oder jene Folgen folgen sollen, so geschieht dadurch nichts, wobey Gott nicht gewisse Vorkehrungen getroffen hätte. Handlungen der Sinnlichkeit haben freylich materialiter betrachtet, ihre Gesetze und Folgen: Allein da es doch der Wille der Gottheit nicht ist, daß der Mensch durch das Gesetz der Sinnlichkeit sich soll beherrschen lassen, sondern nur im Fall dieses geschehen würde, er solche und solche Folgen zu erwarten haben solle! so würde ich lieber gesagt haben, durch die Strafen der Sünde geschieht der Wille Gottes.

## III.

## Ueber das Angenehme in dem Unbekannten.

Coburg. 1784. in 8. 64 S.

Diese wenigen Bogen sollen eine sehr gewöhnliche Erscheinung im menschlichen Leben erklären. Nämlich wir machen uns sehr oft Vorstellungen von Dingen, die uns nicht unmittelbar gegenwärtig sind, blos aus Nachrichten oder Beschreibungen. Die Einbildungskraft und Phantasie versinnlichet sie uns und bringt sie unserm Anschauen dadurch näher, daß sie denenselben körperlichen Umriß, Form, Lage, Aussicht, auch innern Gehalt u. s. w. ansinnet, je nachdem sie es selbst wünschet und sich dabey wohl befindet. Diese Beschäftigung kan uns auf eine angenehme Art unterhalten, so lange wir den Körper gleichsam noch nicht selbst besitzen, sondern nur den Schattenriß, wie ihn die Einbildungskraft zeichnete, das noch nicht haben wornach wir uns sehnten, das noch nicht wirklich kennen, was wir zu kennen wünschten. Sobald aber diese Sache selbst erscheint, der Fall da ist, die Person vor uns steht u. s. w. verliehrt sich das Angenehme sehr oft und wir finden das Vergnügen in der reellen Gegenwart der Sache nicht mehr, das uns die ideelle Gegenwart derselben zuvor verschaffte, und umgekehrt. Welches sind hiervon die Ursachen? Einmal, weil wir grossentheils wegen individueller Bestimmungen des Gegenstandes in Ungewißheit bleiben. So können wir in Abwesenheit Hochachtung für eine Person haben, die uns unausstehlich

ist,

ist, so bald wir sie sprechen. (Major absentibus reuerentia) Zweytens unsere Seele will beschäftiget seyn, sie hat solche Beschäftigungen bey zufälligen Begebenheiten, ehe sie sich zutragen, bey Ereignissen der Zukunft. Werden diese wirklich, so hört alle Beschäftigung mit einemmale auf, und das ist unangenehm. Anders und anders ist der Fall immer, wenn wir selbst dabey interessirt sind, oder nicht. Der Mensch, sagt Home, ist mit einer Art eines schöpferischen Vermögens begabt, er kan Ideen von Dingen bilden, die kein Daseyn haben. Alles was die Ausübung desselben auf irgend eine Art erleichtert und begünstiget, ist daher seiner Seele willkommen und angenehm; was hingegen diese Ausübung schwer macht oder hindert, widrig und unangenehm. Oder: alle Vorstellungen unserer Seele machen ein gewisses unvollendetes Ganzes aus. Was sich zu diesem Ganzen schikt, sieht sie an als etwas, das zu ihrer Vollkommenheit, zur Verbesserung ihres Zustandes gehört.

## Bemerkungen.

Also solte dieser Versuch eigentlich eine Vergleichung derjenigen Empfindungen seyn, die aus der ideellen Gegenwart entspringen, mit jenen, die aus der wirklichen Gegenwart derselben entstehen. Und so hätte auch wohl der Titel lauten mögen, wenn er dem Leser die Sache selbst gleich ankündigen solte.

Das Angenehme solcher imaginarischen Vorstellungen von Seiten der Seele betrachtet, liegt eigentlich in der unumschränkten Gewalt, welche die Einbildungskraft über

dieselben ausübt. Dies ist wohl der nächste Grund. Ein entfernterer, mag meinetwegen in dem Erweiterungstriebe liegen, aber jener hätte nicht sollen übersehen werden. Die Sphäre der Wirksamkeit der Einbildungskraft ist das Reich der Möglichkeiten, oder die ästhetische Wahrheit. Sie gehet gern zügellos und will mit Gemächlichkeit und ohne Mühe geniessen. Aesthetische Wahrheit ist hier ihr einziges Gesetz, so lange sie dieses befolgt, wird sie nie einer Lüge beschuldiget. Aus sich und aus ihrem inneren Vorrath holt sie die reitzvollen Bilder hervor und schmückt nach Belieben ihre Vorstellungen damit aus. Die Leichtigkeit ihres eigenen flüchtigen Ganges, die Ungebundenheit mit solchen Ideen nach Belieben zu schalten, die Schönheit ihrer Kinder, der Bilder selbst, die sie nun beschauet als eben so viel Fortsätze von sich, die das was sie sind, nur ihr danken. Dies alles, deucht mir, muste mit in Rechnung kommen, wo von dem Angenehmen solcher Vorempfindungen die Rede war. Gehet sie nun mit diesen Idealen in die wirkliche Welt; so wird sie an der Natur freylich einmal über das andere zur Lügnerin. Hier kan sie ihren gesetzlosen Gang so nicht wandeln, sie tritt außerhalb ihres Gebiets, wo die Natur sich nicht unter ihre Schwärmereyen zwingen läßt. Daher das Unangenehme.

Ein angenehmerer und lichtvollerer Vortrag würde diese Abhandlung auch etwas interessanter gemacht haben.

---

IV.

## IV.

## Ueber das menschliche Herz, ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit.

Erfurt bey Schlegel. 1784, 8. drey Theile. Erster Theil 398. S.

Dieses Buch von Herrn Ewald, ob es gleich den Geist eines Smith nicht ahtmet, kan doch für viele Leser nützlich seyn. Er verspricht Betrachtungen über die Veränderungen im Hertzen, die mit den gewöhnlichern und gemeinern, geistigen und physischen, außerwesentlichen und zufälligen Zuständen des menschlichen Seyns verbunden zu seyn pflegen. Er will so wol auf die Art ihrer Bewegung, als auch auf ihre Würkungen und Geberden, Reden und körperliche Bewegungen für nachahmende Künstler und Schauspieler Rüksicht nehmen. Er will sie sodann von der moralischen Seite betrachten, und dafür sorgen, daß die Menschen auf die Quellen schlimmer Neigungen geführt werden und will ihnen wohlthätige Empfindungen guter Neigungen und Begierden annehmlich zu machen suchen.

In der Einleitung wird von der Entstehungsart der Empfindungen gehandelt, nebst ihren allgemeinen Gattungen. Er nimmt drey Hauptbestandtheile im Menschen an. Seele, Geist und Leib. Unter Geist versteht er das, was andere Lebensgeist genannt haben, und erklährt es für Elementarfeuer. Es sey dasselbe im Körper aller Orten gegenwärtig, und durch dassel-

be erhalten die Nerven und das Blut Reiz und Bewegung. Selbst denkt es nicht, sondern unterhält nur die Gemeinschaft zwischen der Seele als dem denkenden Wesen und dem Körper. Vermittelst desselben werden Gedanken in Empfindungen verwandelt. Es ist im Nervensafte und Blute anzutreffen und seine Quelle scheint das Sonnenlicht zu seyn. Empfinden in weiterer Bedeutung heißt, eine Bewegung in unsern vesten oder flüssigen Theilen wahrnehmen. In der engern, die Wahrnehmung einer angenehmen oder unangenehmen Bewegung, entweder äußerlich, oder innerlich. Die letztern heißen Instinkte, wenn sie unmittelbar aus dem thierischen Körper entstehn; werden sie aber von ausen her gewirkt, so heisen sie innere Empfindungen im eigentlichen Verstande. Dieselben sind entweder sinnliche Gefühle, oder geistige Empfindungen. Zu diesen gehören die Vergnügungen des Verstandes und der Einbildungskraft. Diese geistigen Empfindungen sind hauptsächlich der Gegenstand dieses Buchs. Der V. will davon in fünf Abtheilungen handeln. In der ersten, von den Gegenständen, die, in dem sie blos unsere Denkkraft beschäftigen, Ursachen unserer Empfindungen werden. In der zweiten, von der Art und Weise wie der Mensch über Gegenstände denkt und dadurch Empfindungen erhält. In der dritten, von den Gegenständen, die, indem sie unsern Willen bestimmen, Empfindungen in uns erzeugen. In der vierten, von der Art und Weise wie die Willenskraft wirkt, und dadurch Empfindungen hervorbringt. In der fünften, von den Leidenschaften.

Unter

Unter die Ursachen der Empfindungen in uns, gehören Verstand, Witz, Gedächtniß, moralische Beschaffenheiten, Ehre, Vermögen, Gesundheit, Gebrechlichkeit, Thiere, leblose Dinge u. s. w. Durch Vergleichung unserer Seelenkräfte und Eigenschaften des Herzens mit fremden Eigenschaften entstehen Urtheile von Ueberlegenheit, oder Gleichheit oder Nachstehen. Dies wirkt gewisse Empfindungen, deren Grund in der Eigenliebe gesucht werden muß. Da wo von der Art und Weise unseres Denkens und Empfindens geredet wird, sucht dieses der V. in der Beschaffenheit unseres Erkentnißvermögens, die entweder wesentlich oder zufällig sind. Jene sind angebohren, diese werden durch Unterricht und durch den Zusammenfluß von mancherley Umständen hervorgebracht. Daher folgende Aufsätze. Von Gründlichkeit und Flüchtigkeit. Von Aufmerksamkeit und Zerstreuung. Von Gegenwart des Geistes und Verlegenheit. Von Empfindlichkeit. Von Argwohn und Mißtrauen. Von Offenherzigkeit und Zurückhaltung. Von Schwärmerey und Fanatismus. Von Leichtgläubigkeit, Zweifelsucht, Aberglauben und Vorurtheil.

Der zweyte Theil besteht aus zwey Abtheilungen. Von Empfindnngen, die aus der Einwirkung der Gegenstände auf unsern Willen entspringen, und von der Art und Weise, wie die Willenkraft wirkt und dadurch Empfindungen hervorbringt. Erstlich wird von den Bestimmungen des Willens überhaupt gehandelt. Von Neigungen und Abneigungen, Begehren und Verabscheuen. Dann von dem Geschäfte der Denkkraft bey

ihren Entstehen. Von den vernünftigen und unvernünftigen Neigungen und Begierden. Von den blinden guten und bösen Neigungen und Begierden. Alle besondere Gattungen vernünftiger Neigungen und Begierden machen den allgemein guten Zustand des Herzens aus. Daher erklährt sich der Ausdruck, ein gutes Herz, und im Gegentheil, böses Herz. Die besondern Arten der Willensbestimmungen der vernünftigen Neigungen sind, Fleiß und Arbeitsamkeit, Neigung zur Cultur unseres Willens. Gefälligkeit, Dienstwilligkeit oder Dienstfertigkeit, Dankbarkeit, Menschenliebe, Leutseeligkeit, Sanftmuth, Freundlichkeit. Redlichkeit und Treue. Mitleid oder Barmherzigkeit, Mildthätigkeit oder Wohlthätigkeit. Freygebigkeit oder Gastfreyheit. Guter Leumund. Die besondern Arten unvernünftiger Neigungen sind, Betrügerey, Falschheit und Lügen. Rachsucht, Verunglimpfung, böse Nachrede, Medissance, Verläumdung. Zanksucht. Falscher Religionseifer oder Intoleranz. Ungerechtigkeit, Unbilligkeit. Schmeicheley und Uebertreibung, Tadelsucht, Treulosigkeit, Dieberey, Grausamkeit, Schwaßhaftigkeit Plauderey. Genügsamkeit und Mäsigkeit, Sparsamkeit, Friedfertigkeit, Verschwiegenheit. Faulheit und Müssigang. Unbarmherzigkeit, Unbeständigkeit, Undankbarkeit, Undienstfertigkeit, Ungehorsam. Ehrbegierde, Liebe zum Leben, Wißbegierde, Freundschafft und Liebe, Versöhnlichkeit u. s. w.

Der Plan zum dritten Bande, welcher von Leidenschaften handelt, ist dieser. Zuerst von Leidenschaften überhaupt, was sie sind, wie sie entspringen, was sie wir-

wirken, und wie sie eingetheilet werden. Dann über besondere Gattungen der Leidenschaften. Freude, Fröhlichkeit, Entzücken, Lachen, Traurigkeit, Kummer, Gram, Melancholie, Eifersucht, Zorn, Wuth, Verzweiflung u. s. w. Ich würde schon zu viel thun; wenn ich nur die Titel abschreiben wolte; jeder Leser weis schon, was man da etwa sonst noch erwartet und was dahin allenfals gehört. In einem Anhange wird noch vom Wahnsinn und Raserey, vom Hunger und Durst, über körperliche Schmerzen und ihrem Ausdruck gehandelt.

---

## Bemerkungen.

Man könte bey dem angezeigten Werke klagen, daß der V. seine Hauptideen zu geschwind fahren läßt und sich bey Schilderungen, Beyspielen und andern Darstellungen zu lange aufhalte, daß es von der erwählten Methode abhange, daß er die Materie so oft wiederholt, daß er, ohne die Deutlichkeit aufzuopfern, kürzer hätte seyn können, wenn er die Art und Weise wie Empfindungen entstehn, sogleich da mit abgehandelt hätte, wo er vou den Gegenständen der Empfindungen handelt, daß die Materie von den mancherley Arten der Empfindungen, welche durch die Vergleichung unserer Vollkommenheit, oder Fehlern, mit fremden, entstehen, dadurch vollständiger würde geworden seyn, wenn er die Personen mit in Betrachtung gezogen hätte, an welchen dergleichen wahrgenommen wird. Anders ist das nämliche Empfindniß, wenn es bey Personen von höherm Range, Alter und Stande u. s. w. entspringt, ob die Person uns abgeneigt, oder nicht ist, ob sie unseres Gleichen oder nicht. Daß der Vortrag und die Schreibart weniger

gedehnt seyn könte, daß er da, wo er dem Verstande Nahrung geben sollte, zu geschwind in das Gebiete der Einbildungskraft hinüber schlüpft. Allein der V. schreibt nicht blos für geübte Denker, sondern für Jedermann und wolte sein Buch eben dadurch recht gemeinnützig machen, daß er diese durch Deutlichkeit angenehm zu unterhalten suchte. In dieser Rücksicht läßt sich die Weitschweifigkeit desselben auch noch entschuldigen.

Es ist eine alte Pythagoräische Lehre, drey Haupttheile im Menschen anzunehmen, Geist, Seele und Leib, welches auch einige Kirchenväter behauptet haben. Aber in der Bedeutung hat es der V. ganz und gar nicht genommen. Geist ist bey ihm Phlogiston, Elementarfeuer, und da fragt man billig nach den Gründen, wodurch bewiesen werden soll, daß dieses Elementarfeuer ein von der denkenden Substanz und von dem Körper unterschiedenes drittes Hauptwesen sey. Zu einem von beyden muß es doch gewiß gehören, so wie der Nervensaft noch immer materieller Natur ist; und da der V. selbst sagt, dieser Lebensgeist denkt selbst nicht, so kan er also nicht in die Klasse der denkenden Substanzen gehören. Soll etwa dies der Grund seyn ein solches Wesen zu vermuthen, weil man sonst nicht begreifen könte, wie durch den blosen Nervensaft Empfindungen zum Bewustseyn gelangen könten? so ist dies noch kein Beweis für das Daseyn desselben, und dann bleibt doch die Sache, bey Annahme desselben so unbegreiflich wie vorher, und vermehrt nur die Schwierigkeit noch mehr.

Der Begrif welcher S. 8. von der innern Empfindung gegeben wird, daß sie eine solche sey, die den innern Kreislauf des Nervensaftes und des Bluts hebt, ist wider den Redegebrauch und kan weder a priori, noch a posteriori bewiesen werden. Das Gefühl des Schönen, des Sittlichguten, ist doch wol innere Empfindung, aber wer sagt, daß dies der Kreislauf des Blutes und des Nervensaftes habe? Und da überhaupt die Theile unter unserer empfind-

samen

samen Haut nur für Schmerzen empfindlich sind, so läßt sich gar nicht sagen, daß man eine angenehme oder unangenehme Bewegung unseres Bluts mit Bewustseyn wahrnehmen könne. Eben so wenig läßt sich dieses bey den Vergnügungen des Verstandes oder des Herzens wahrnehmen, so lange sie nicht zum höchsten Grade der Leidenschaften empor gestiegen sind. Andere Philosophen haben überhaupt diejenigen innern Empfindungen, welche Spuren in der wollenden Kraft zurücklassen, besser Empfindniße genannt. (Nicht in Abbtischen Sinn) Dadurch wurde die Zweideutigkeit am besten vermieden, und man hat unter Empfindung blos die äußeren, und unter Empfindniß die inneren Veränderungen verstanden.

Was der V. über diejenigen Empfindungen sagt, die von Thieren und leblosen Dingen erwecket werden, hat unseren Beyfall. Es enthält diese Abhandlung verschiedene neue und artige Bemerkungen und wir hätten gewünscht daß er hier etwas vollständiger gewesen wäre.

In der Lehre von Schwärmerey, hätten Begeisterung, Enthusiasmus des Verstandes und Herzens, von der Schwärmerey im engsten Verstande sollen unterschieden werden.

Auch scheint der Begrif, welchen der V. vom Vorurtheile giebt, eine blose Wortbestimmung zu seyn. Vorurtheil ist ihm übereiltes Urtheil, oder wenn wir eher über etwas urtheilen, als wir es erkannt haben. Vorurtheile entstehen freilich mehrentheils aus Fehlern des Verstandes, das haben sie mit allen Irrthümern gemein, daher mag das Wort praeconcepta opinio entstanden seyn, welches der V. vielleicht im Sinne gehabt hat. Allein nicht jeder Irrthum ist gleich Vorurtheil, so lange er noch im Verstande sitzt. Wenn ich z. B. sage: Die Wesen der Dinge haben ihren Grund im göttlichen Verstande, so kan dies Irrthum seyn, aber noch kein Vorurtheil. Nach der richtigsten Bedeutung ist Vorurtheil nichts anders, als prakti-

scher

scher Irrthum, ein solcher der nicht blos im Verstande hangen bleibt, sondern auch einen Einfluß auf die Handlungen hat.

Zur Aufmunterung des V. wegen seiner unverkennbaren guten Talente, wünschen wir seiner Schrift vielen Beifall und Leser, die er wegen seiner Bekanntschaft mit den besten Dichtern angenehm zu unterhalten gewust hat.

## V.

### Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feders Ordnung. Allgemeine Praktische Philosophie von Gottlob August Tittel, Hochfürstl. Badenschen Kirchenrath und der Weltweisheit ordentl. Prof. zu Carlsruh. Frankf. am Mayn bey Garbe. 1785. 305. S. 8.

Es ist mir ein wahres Vergnügen, meine Leser von dem Daseyn dieses Theils der praktischen Philosophie des würdigen Herrn Kirchenrath Tittels recht bald zu benachrichtigen. Sein unermüdeter Fleiß hat hier unsere Erwartung übertroffen, und die guten Eigenschaften, welche wir schon an den beiden vorhergehenden Theilen seiner Philosophie angepriesen haben, sind hier in einem weit höheren Grade sichtbar. Ordnung und natürlicher Zusammenhang des Ganzen mit den einzelnsten Theilen, Vollständigkeit verbunden mit lichtvoller Deutlichkeit in den verworrensten Materien in dieser Me-

taphysik des Guten, leuchten auf jedem Blat in die Augen, ohne dabey superficiell zu seyn. Ich will in einigen Hauptlehren sein System mittheilen.

Die Selbstliebe ist ihm mit Recht der Grund aller übrigen Triebe des Herzens, und überhaupt der Grundtrieb der menschlichen Natur. Sie ist die innerste Stimmung unser Wohlseyn zu erhalten und zu vermehren; die Summe unserer Geniesungen zu erweitern; Niedrigkeit, Elend, Schmerz von uns abzuhalten, oder uns davon zu entfernen. Sie ist aber weit unterschieden von Eigenliebe und Eigennuz. Sie wirket mittelbar und unmittelbar auf den Willen, oft ohne daß wir es wissen, oder dran denken. Sie schließt aber die uneigennüzigen Neigungen nicht aus, sondern die sympathetischen Gefühle sind in ihr mit enthalten. Diese bestehen darinne, daß man fremde Zustände gleichsam zu unserer eigenen Sache macht und unsere eigene Seele darnach stimmt. Gegenstände, für welche der Mensch solche Aufopferungen macht, müssen doch schon mit seiner eigenen Natur sich so geeiniget haben, daß er für seine eigene Zufriedenheit und sein eigenes Glück mehr dadurch zu gewinnen glaubt, als durch ein entgegengesetztes Verhalten. Die Lehre von Charakteren und Temperamenten ist hinlänglich gut entwickelt, obgleich nicht so weitläuftig und bestimmt, als man sie in Hn. Platners vortreflichen Aphorismen findet. Th. II. S. 287. Glückseeligkeit ist ihm ein vollständiger und ununterbrochener Genuß, die möglichst gröste Summe hoher und würdiger Vergnügungen. Menschliche Glückseeligkeit, der reine Gewinst an Vergnügen,

nach

nach Abzug aller empfundenen oder erlittenen Uebel. Das moralische Gefühl hält der V. mit andern Philosophen nicht für einen schlechterdings ursprünglichen Sinn, sondern für abhängig von andern vorhergegangenen Eindrücken und Vorstellungen. (In der Ausbildung und ferneren Cultur, bin ich auch dafür, daß der Verstand, die Beyspiele und Gewohnheiten einen grosen Einfluß auf Leitung oder Misleitung desselben haben. Aber wenn wir Kinder beobachten, die hierinn unsere Lehrer seyn müssen, so kan ich mir manche Phänomene nicht als abhängig von ihrem Verstande, oder Erziehung denken, da gerade die Erziehung oft entgegen ist. Man entziehe dem kleinsten Kinde etwas, das es lieb hat aus dem Händen, es wird unwillig und versucht auch wohl schon eine kleine Rache durch Drohen oder Schlagen. Man rede es hart an; es wird mißmüthig oder schämt sich, oder flieht den zornigen Mann. Man gewöhne es, daß es oft von uns eine Näscherey empfängt, man liebkose dasselbe, man nehme es in Schutz, wenn es flüchtig ist oder gestraft wird; es wird sich zu uns neigen, uns mehr als andern Personen anhangen u. s. w. Dies sind Bemerkungen, die man täglich auch bei Kindern macht, die gleichsam in der Alleinheit erzogen werden, wo Beyspiel nichts würkt, die Natur treibt alles von selbst aus sich hervor, und die Erziehung muß öfters den Ausbrüchen entgegen arbeiten; der Verstand kan hier auch noch nicht wirken — und doch zeigt sich ein Gefühl von Recht und Unrecht, Gut und Bösen, von Zuneigung und Abneigung aus moralischen Gründen, die sich das Kind noch nicht denken

kan

kan. Von Reue und Schaam der Kinder will ich nicht reden; ich nehme solche Kinder, deren Alter noch gleichsam unter der Schaam ist, die dieses Empfindniß noch gar nicht einmal kennen. Diese Keime des moralischen Gefühls, diese schwachen Strahlen, die es hier gleichsam sehen läßt, kan ich mir nicht als abhängig vom Verstande denken; sie sind ursprüngliche Richtungen, innwohnende Gefühle, nach welchem das Kind Lob und Tadel so zu reden austheilet, liebet, fürchtet, verabscheuet. Ohne Verstand wäre freylich kein moralisches Gefühl da, es wäre weiter nichts, als so etwas was im Hunde ist, der in den Stein beißt, der nach ihm geworfen wurde. Wenn es sich doch aber früher äußert, als Verstand, Erziehung, Beyspiel wirken kan, so solte ich denken, diese können dasselbe wol leiten, lenken, richten; aber nicht geben, hervorbringen, erzeugen. Inzwischen, wenn es auf die Mehrheit der Stimmen ankommt, so hat dieselben Hr. T. vor sich). Ueber die originellen Grundeigenschaften der angenehmen Gegenstände wird viel Wahres und Gutes gesagt. Die Schönheit zu definiren wagt der V. nicht, dagegen macht er viele richtige Bemerkuugen darüber, die die Stelle einer Erklärung vertreten können. (Bey welcher Gelegenheit auch wol die Frage mit hätte können berührt werden, ob Schönheit eine Eigenschaft unendlicher Gegenstände sey, und warum man weder Schönheit noch Häßlichkeit vom Unendlichen sagen kan?) Den Beschluß macht die Lehre vom Recht, wo erst folgende vorläufige Untersuchungen vorausgeschickt werden: Wie die physischen Bestimmungen unserer Natur sich

mit der Freyheit vereinigen laßen? welche von den menschlichen Handlungen unter dem Begriff von Moralität beschlossen werden können? Durch was für Mittel die moralischen Kräfte des Menschen gestärkt und verbessert werden? und nach was für Grundsätzen eine moralische Regierung einzurichten sey? Dieses wird sodann auf Gesetzgebung angewandt. Hierbey eine Theorie von Gesetzen. Von natürlichen Gesetzen, ihre Gründe, Existenz, Inhalt und Eigenschaften. Dann von der natürlichen Jurisprudenz. Begriff vom Recht. Ob das Recht aus dem Gesetz, oder das Gesetz aus einem früheren Begriff von dem, was recht ist, zu bestimmen sey. Mancherlei Qualificationen und Hauptverhältnisse der menschlichen Handlungen, unter einem rechtlichen Charakter genommen. Lob und Tadel, Verdienst und Schuld, Strafe oder Belohnungswürdigkeit. Allgemeine Gründe zu Schätzung menschlicher Handlungen nach ihrem moral. Werthe. Imputation, Zweifel und Bedenklichkeiten in Ansehung des Rechtverhaltens bey Kollisionen und die Moralität der Handlung selbst. Abtheilung der natürlichen Rechtswissenschaft. Wir wünschen dem V. von Herzen Gesundheit und Muse, damit wir die noch übrigen Theile der besondern praktischen Philosophie bald von ihm erhalten mögen. Unser Urtheil wird von diesem schönen Buche je länger je mehr bestätiget, daß es eines der nützlichsten und brauchbarsten für angehende Philosophen und Lehrer ist. Gesetzt auch, daß sie sich der Federischen Ordnung nicht bedienen wollen; so finden sie die Materien zum Nachlesen gehörig geordnet, leicht und faßlich

lich erklärt, und die Schwierigkeiten nicht durch Machtsprüche entschieden, sondern durch Darstellung beiderseitiger Gründe mit philosophischer Unpartheiligkeit dem eigenen Nachdenken überlassen.

---

## VI.

## Grundsätze der natürlichen Religion.

Wien 1784. $3\frac{1}{2}$ B. in 8.

Diese wenige Bogen sind so gut geschrieben, daß ich sie allerdings einer Anzeige werth achte. Sagt gleich der unbekannte V. nichts neues, so sagt er doch das Alte gut, nach seiner eigenen Manier gedacht und in einer edlen, des Gegenstandes würdigen Sprache. Er gründet sein Systemchen auf folgende Grundsätze:

1) Eine jede Bewegung die nicht durch eine andere hervorbracht wird, kan nur von einer freywilligen Handlung kommen. Die unbeseelten Körper würken nur durch die Bewegung; und es giebt keine wahre Handlung ohne Willen. Folglich muß ein Wille das Weltgebäude bewegen. Denn die Materie als die Hervorbringerin begreifen, heißt eine Würkung ohne Ursach begreifen; das heißt durchaus gar nichts begreifen.

2) Wenn die bewegte Materie einen Willen zeigt, so zeigt mir diese nach gewissen Gesetzen bewegte Materie eine Intelligenz, oder ein verständiges Wesen. Und dieses ist wegen der sinnlichen Ord-

nung des Weltgebäudes ein höchst verständiges Wesen. Durch einen ohngefähren Zufall kann sich nichts so geordnet, so zusammengefügt haben; wenn sich anfänglich Mägen ohne Mund, Füße ohne Köpfe, Hände ohne Arme, und so lauter unvollkommene Gliedmasen von allerhand Art gebildet haben, die umgekommen sind, weil sie sich nicht erhalten konten; warum rühren denn keine von diesen unförmlichen Versuchen unsere Augen mehr? Warum hat die Natur erst in der Folge angefangen der Zeugungskraft Gesetze vorzuschreiben, denen sie sich anfänglich nicht unterwarf? Dieses Wesen ist Gott. Mit diesem Namen sind die Ideen des Verstandes, der Macht, des Willens, der Güte verbunden. Deswegen aber kennen wir doch dieses Wesen nicht besser. Wir wissen daß es da ist, daß mein Daseyn, wie aller übrigen Dinge, unter seinem steht. So bald ich es aber in ihm selbst betrachten will, so entwischt es mir. Daher werd ich nie über die Natur Gottes vernünfteln, wenn ich nicht durch die Empfindung seiner Verhältnisse mit mir, dazu gezwungen bin.

3) Es giebt keinen wahren Willen ohne Freyheit. Der Mensch ist also in seinen Handlungen frey, und als ein solcher von einer unmateriellen Substanz beseelt.

Alles was nun der Mensch frey thut, kommt nicht in das von der göttlichen Vorsehung geordnete System, und kann ihr nicht beygemessen werden.

Nur-

Murret man darüber, daß Gott den Menschen frey geschaffen und ihn nicht hindert Böses zu thun: so murret man darüber, daß er ihn von einer vortreflichen Natur gemacht hat; daß er seinen Handlungen die Sittlichkeit beygelegt hat, welche sie veredelt, daß er ihm das Recht zur Tugend verliehen hat. Durch das Gewissen wird der Mensch Böses zu thun verhindert. Was konte Gott zu unserm Besten mehr thun? Das sittliche Uebel kommt von uns selbst, und das physische würde ohne unsere Laster nichts seyn, welche es uns empfindlich gemacht haben. Der Mensch ist also selbst der Urheber seines Uebels, und es ist kein ander Uebel da, als das er sich selber anthut oder verursachet.

Gott ist ewig, gut und gerecht. Dies sagt dem Menschen: Sey gerecht, und du wirst glücklich seyn.

## VII.

## Philosophie der schönen Künste von J. C. König, der W. W. Magister.

Nürnberg 1784. 500. S. 8.

Der schon durch mehrere Schriften rühmlichst bekante Hr. V. sucht sich durch dieses Werk über die schönen Künste ein neues Verdienst zu erwerben, welches der billige Leser auch nicht verkennen wird. Bekantschaft mit den besten Schriftstellern und seine anderweit schon bekanten Talente lassen uns von ihm nichts Gemeines erwarten. Er hat sein Buch nicht Aesthetik, sondern lieber Philosophie der schönen Künste nennen wollen; weil er mit Meiners glaubt, daß wir zur Zeit noch keine Wissenschaft der Aesthetik besitzen, obgleich der Name da ist, es auch noch an vesten Baumaterialien zu diesem Gebäude vor der Hand mangelt. Sein Plan ist folgender Gestalt angelegt. Erster Abschn. von der Aesthetik überhaupt. II. Von schönen Künsten überhaupt. III. Von der Schönheit. Vom Schönen überhaupt, von den verschiedenen Gattungen der Schönheit, von dem, was auf die Beurtheilung des Schönen Einfluß haben kan, von dem eigentlichen Begrif der Schönheit, von der Schönheit im metaphorischen Sinn, von den verschiedenen Graden der Schönheit. IV. Von der Einheit und Mannichfaltigkeit. V. Von der ästhetischen Wahrheit. VI. Von der Nachahmung. VII. Von der Illusion oder Täuschung. VIII. Vom Grossen und Erhabenen. IX. Vom Neuen. X. Vom Unerwarteten.

XI. Vom Wunderbaren. XII. Von der Aehnlichkeit und dem Contrast. XIII. Vom Lächerlichen. XIV. Von der Laune oder dem Humor. XV. Vom Naiven oder Naivität. XVI. Von der Einfalt oder Simplicität. XVII. Vom Interessanten. XVIII. Vom Korrekten oder Korrektion. XIX. Vom Geschmack. XX. Vom Genie. In der Eintheilung der schönen Künste ist er Hn. Schütz gefolgt. Sein Glaubensbekäntniß über den Begrif der Schönheit geht dahin, daß es ihm ohnmöglich scheint, wegen Vieldeutigkeit des Worts, einen allgemein richtigen Begrif davon vestzusetzen. Sie sey auch nicht der Endzweck aller schönen Künste. Sie wird nach ihrem Ursprung, Quantität, in Ansehung des Weges auf unsere Vorstellungskraft und in Ansehung ihres Eindrucks, in Natur- und Kunstschönheit, in psychologische und Conventionsschönheit, und Modeschönheiten eingetheilt. Ferner in sinnliche, imaginative, und intellectuelle, in einfache und zusammengesetzte, in ruhige und rührende. Die Verschiedenheit der Urtheile über das Schöne findet der V. theils in subjectiven, theils in objectiven Ursachen. Jene sind, Organisation, Temperament, Einbildungskraft, Gedächtniß, Verstand, Gemüthsart oder moral. Charakter, Erziehung, Religion, Vorurtheile, Stand, Alter, Glücksumstände, Umgang und Gewohnheit. Diese sind, Coexistenz, Succession, Witterung, Jahreszeit. Aus diesen wird der Begrif von Schönheit gegeben; sie ist diejenige Eigenschaft sichtbarer und fühlbarer Gegenstände, wodurch sie an und für sich gefallen. Dadurch wird alles das ausgeschlossen, was

durch Verhältnisse sich in unsere Empfindung mischt. An sichtbaren und fühlbaren Gegenständen, läßt sich weiter nichts als Farbe, Figur, Masse, Oberfläche oder Aussenseite und Ausdehnung gedenken. Daher wird einzeln untersucht wie diese beschaffen sind, wenn sie für sich gefallen. Zu den verschiedenen Graden der Schönheit wird gerechnet, Artigkeit, Anmuth, lebhafte Schönheit, interessirende Schönheit. Ueber Einheit und Mannichfaltigkeit, untersucht der V. zuerst die Fragen: Kan blose Einheit und blose Mannichfaltigkeit angenehm seyn? und kan nicht auch verbundene Einheit und Mannichfaltigkeit unangenehm seyn? Wo läßt sich ohne Verbindung der Einheit und Mannichfaltigkeit keine Schönheit denken? Die ästhetische Wahrheit wird gesetzt in der Uebereinstimmung der Darstellung eines Kunstwerks mit seiner Absicht. Solcher Darstellungen giebt es dreyerley. Getreue Nachahmung in der Natur, Darstellung solcher Gegenstände, die in unserer Welt zwar existiren könten, aber nicht wirklich sind, und die Fabel. Und daher fliesen drey Gattungen, die wirkliche, die idealische und die fabelhafte Wahrheit. Nachahmung ist das Bemühen etwas einem bestimmten wirklichen Gegenstande ähnliches hervorzubringen. Sie ist entweder Natur- oder Kunstnachahmung. Es giebt eine dreyfache Art der Nachahmung. Die getreue, die sich genau an ihr Original hält, die freye, die in einigen Stücken davon abweicht, und die subtile, die nur einige Eigenschaften aufnimmt, mit Hinweglassung der übrigen. Der psychologische Grund, warum Nachahmungen überhaupt gefallen,

scheint

scheint zu seyn. Erstlich, weil sie mit dem Hang zur Nachahmung sympathisiren. Zweytens, weil die Entdeckung der Aehnlichkeit allemal angenehm ist. Drittens wegen der Geschicklichkeit im Nachahmen. Der V. hält es nicht mit denen, welche Nachahmung der Natur für den ersten Grundsatz aller schönen Künste halten. Warum die glücklichste Nachahmung einem originellen Werke immer nachstehen müsse? Täuschung ist der Eindruck eines Kunstwerks, wodurch wir Erdichtung für Wahrheit und Nachahmung für Original halten. Es giebt Natur und Kunsttäuschung. Diese Art der Kunstwerke können so wol angenehme als unangenehme Gegenstände darstellen. Bey den erstern fühlt man einen kleinen Unwillen, weil wir wünschen, es möchte Wahrheit gewesen seyn. Bey den andern sind wir froh daß es nur Täuschung war. Gemüthsruhe, oder Zerstreuung und Leidenschaft kan ihr bald günstig, bald ungünstig seyn. Auch hängt ihr Eindruck sehr von dem Maase unseres Verstandes und dem Gepräge unserer Einbildungskraft ab. Sie hat ihre Grade, den höchsten erreichen nur die Mahlerey und Schauspielkunst. Nachdem der V. in der Lehre vom Grossen und Erhabenen, die Begriffe vom Grossen gegeben, untersucht er die Fragen. Was für Empfindungen kan das Grosse erregen? dahin gehört Staunen und sein Gefährte, Bewunderung. Beydes findet sowol bey körperlichen, als unkörperlichen Dingen statt, nur mit einigem Unterschiede. Die verschiedenen Hauptarten des Grossen, Starken und Erhabenen sind das Sinnliche, das Leidenschaftliche, das Moralische und das

Intellektuelle. Das Entgegengesetzte des Grossen, Starken und Erhabenen, ist das Uebertriebene, Ungeheure, das Robuste und Schwerfällige, das Schwülstige und Frostige, das Kleinliche und Läppische, das Schwache und Kindische, das Niedrige, Platte und Kriechende. Das Feyerliche ist nur Begleitung, Vorbereitung des Grossen und Erhabenen. Aus allen diesen wird die Anwendung auf den Künstler gemacht. Die Klassification des Neuen ist folgende. Original- oder Totalneu, Materielneu, was einen ungewöhnlichen Stoff in einer bekanten Form darstellt, Formelneu, Partialneu und Historischneu. Dieser steht entgegen das Alte, Triviale und Alltägliche. Von diesen allen werden die Wirkungen bestimmt. Das Unerwartete ist theils überraschend, theils erschreckend. Es kan im stärksten Grade nur von redenden Künsten hervorgebracht werden. Das Wunderbare ist ein bloser Verhältnißbegriff, weil man darunter versteht, eine Seltenheit, deren Entstehungsart wir entweder gar nicht einsehn, oder die uns unerwartet ist. Das Urgefühl des Wunderbaren ist Erstaunen. In den Künsten muß das Wunderbare immer ästhetisch wahr seyn. Der Tanz und Tonkunst wird die Fähigkeit dasselbe hervorzubringen abgesprochen. Am vorzüglichsten ist sie nach den redenden Künsten der Gartenkunst eigen. Kontrast besteht entweder in Coexistenz, oder plötzlicher Succession solcher Gegenstände, die einander an und für sich ausschliessen. Daher die kontrastirende Coexistenz, und die kontrastirende Succession. Zu dem Erstern gehören, das Grosse, Starke, Erhabene, Heftige,

tige, Feurige, Gute, Wahre, mit ihren Oppositionen, dem Kleinen, Schwachen, Niedrigen, Sanften oder Matten, Kalten, Bösen, Falschen ꝛc. Kontrastirende Successionen, sind plötzliche Abwechselungen, des Langsamen mit dem Schnellen, des Hellen mit dem Dunkeln, des Stillen mit dem Geräuschvollen, des Ruhigen mit dem Ungestümen ꝛc. Welche Künste dazu geschickt sind, und wo sie nicht erscheinen dürfen. Lächerlich ist, was uns als ungewöhnlich und ungereimt vorkömmt und uns dabey angenehm und leicht beschäftiget, indem es weder unsern Geist stark anstrengt, noch unsere Leidenschaft empöret. Der Scherz und der Spott sind seine Arten. Beym Scherz lacht man blos über das Produkt, beym Lächerlichen zugleich über seinen Urheber. Spott ist Darstellung des Lächerlichen an Menschen, und ist entweder scherzhaft, oder bitter, und im letzten Fall beißend, oder schalkhaft, oder hämisch. Der V. schreibt dem Spott nur einen sehr kleinen Nutzen zu. Von Beurtheilung, Hervorbringung und von der Würde des Lächerlichen. Laune ist eine sonderbare, individuelle ohne alle Zurückhaltung sich äussernde Seelenverfassung, der sich alle Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken freywillig unterwerfen. Sie ist bald herrschend, bald vorübergehend. Aus dem erstern entspringt der Begrif eines Humoristen. Sie ist verdrüßlich, oder lustig, oder indolent. Ursprung und Ursachen derselben, Aeusserungen derselben, im Ton, Minen, Geberden, Stellungen. In ästhetischer Rücksicht ist sie entweder natürlich, oder erkünstelt, daher launigte Schreibart, launigter Witz.

Naivität ist einfältiger und unabsichtlich amphibolischer Ausdruck gemeinsinnig artiger Gedanken und sittlich angenehmer Empfindungen. Sie erfodert sehr viel Kunst und ein ganz eigenes Talent. Der zeichnende Künstler besonders ist in Gefahr statt Naivität, etwas Blödsinniges und Unanständiges darzustellen, und der Tonkünstler hat sich zu hüten, daß er nicht fad werde, indem er naiv seyn will. Die Gabe zu spotten wird ihr gänzlich abgesprochen. Naivität hat nie den Vorsatz dazu. Unächte Naivität ist, wo das Talent fehlt, oder unrecht angebracht. Aesthetische Einfalt ist Mangel oder Wenigkeit der wesentlichen, und gänzliche Abwesenheit der, so wohl blos zufälligen, als auch zugleich naturwidrigen, Mannichfaltigkeit. Sie ist eine reelle und eine symbolische. Jene besteht in Gedanken, diese in Zeichen. Wo Zierrathen zu dulten, oder nicht sind. Interessant wird dasjenige genannt, das für uns in einen solchen Grade anziehend ist, daß wir uns nur mit Mühe und Zwang davon losreissen können. Dies wird erzeugt durch alles Neue und Unerwartete, durch alles was Lücken in unserer Erkäntniß ausfüllt, was uns viel zu denken giebt, wenn etwas mit uns sympathirt, Nahrung für herrschende Leidenschaften giebt, in Leidenschaft versetzt, an eine ehmalige Leidenschaft erinnert, unserm Temperamente sehr angemessen ist, Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit mit unsern Umständen, Gesinnungen, Endzwecken, Religionsgrundsätzen. Allgemein interessirende Gegenstände seyen ein Unding. Alle Künste können das Interessante in ihrer Art hervorbringen. Mittel dazu. Korrektheit ist die äußere

Voll-

Vollkommenheit der Kunstprodukte. Sie hat drey Arten; Richtigkeit, Nettigkeit, Regelmäsigkeit. Geschmack ist die Fähigkeit von percipirten Gegenständen auf eine unleidenschaftliche angenehme oder unangenehme Weise gerührt zu werden. Es giebt einen allgemeinen und besondern Geschmack, dieser ist ein musikalischer, oder mahlerischer, dichterischer u. s. w. Ein roher, feiner richtiger ꝛc. Geschmack sind Grade desselben. Von Bildung desselben. Ob er einen unmittelbaren Einfluß auf Tugend, Religion und Gelehrsamkeit habe? nicht unmittelbar! Er ist nur Werkzeug, das in der Hand des guten Willens vortrefliche Dienste ausrichtet, in der Hand des Bösen aber Verderben und Unheil für diese und für jene Welt stiften kan. Genie ist das Vermögen, Kunstwerke zu produciren, die sich durch neue und von außerordentlicher Kraft zeugende Vollkommenheiten merklich auszeichnen. Das Kunstgenie liegt oft anlagsweise grosen Theils im Körper. Von Seiten der Seele tragen, Dichtkraft, Leidenschaftlichkeit, Geschmack, Witz, Scharfsinn, am meisten dazu bey. Es giebt individuelles und specielles Kunstgenie. —

## Bemerkungen.

Worüber Rec. mit dem V. nicht ganz übereinstimmend denkt, betrift folgende wenige Punkte. Gegen den Begriff der Schönheit, daß sie sey Einheit im Mannichfaltigen, stellet er einige Fälle auf, wovon man zwar die Erklärung, aber nicht das Wort sagen könne. Das Laster habe

habe Mannichfaltigkeit der Sentiments, der Motive, der Endursachen, der Triebfedern, der Folgen ꝛc. wie die erhabenste Tugend, manche Bosheit sey noch weit planmäßiger, als manche sehr edle Handlung --- und doch könne man nicht sagen, daß das Laster schön sey. In diesem Beyspiel ist offenbar die Rede nicht, von der gefälligen Gestalt irgend eines materiellen Stoffs, sondern von moralischer Vollkommenheit. Warum man aber lasterhafte Handlungen, die noch so fein und planmäßig ausgeführt sind, nicht schön nennet, liegt in dem Mißklang zwischen Verstand und Herz. Hier wird die Einheit vermisset, die bey tugendhaften Handlungen so sehr gefällt. Klugheit des Entwurfs kündiget einen guten Verstand an, boshafte Absichten verrathen ein schlechtes Herz; hier fehlt der Eckstein des tugendhaften Charakters. Käme es bey dieser Art moralischer Schönheit blos auf Grösse des Verstandes allein an, so wäre der Einwurf gegründet, da müste ich sagen, die Einheit ist der Zweck; die Mannichfaltigkeit sind die geschickt angelegten Mittel. So aber ist hier, nach dem Urtheil des natürlichen Menschensinnes, bey schönen moralischen Handlungen wahre Glückseeligkeit der Endzweck um diesen zu bewirken, muß sich Verstand und Herz vereinigen. Das Herz muß diesen Zweck wollen, der Verstand muß ihn können beförderen. So bald nun zwar der Verstand dazu hinlänglich ist, aber der gute Wille fehlt, und das böse Herz reißt den Verstand zu entgegengesetzten Absichten; so ist die Dissonanz da. Deswegen sind Miltons Teufel und Schillers Räuber so häßlich schön. Schön; --- nach der Absicht des Dichters. --- Häßlich --- in Beziehung auf Gesinnungen des Herzens.

Der zweite Einwurf, den der V. macht, ist hergenommen von der aschgrauen Farbe; daß unter zehn Menschen nicht einer sie schön finde, da im Gegentheil unter Zehnen nicht einer die Rosenfarbe für nicht schön halten werde. Gleichwol wäre bey der erstern Mischung, Mannichfaltig-

keit

keit und Brechung der Lichtstrahlen, so gut wie bey der letztern. Ich antworte: hier ist der ganze Unterschied nur zwischen schön und schöner. Es ist doch kein Grund da, warum man die aschgraue Farbe an sich für häßlich halten sollte. Die Mischung und Brechung des Lichts bringt zwar die Farbe vor; allein das Wohlgefallen oder das Schönheitsgefühl hängt nicht von dem Gedanken ab, daß in diesem oder jenen Gegenstande die Strahlen so oder so gebrochen sind. Ein Auge, welches zum erstenmale sieht, und sonst noch keine Farbenidee gehabt hat, wird diese gewiß schön finden. Bey uns, die wir Erde, Asche und Stämme der Bäume täglich vor uns sehn, verliert freylich diese Farbe vieles von ihrem Reitz. Solte aber deswegen etwas häßlich seyn, was die Natur selbst mahlt? Jedoch müssen wir dem V. recht geben, daß man fast in jeder Sache Einheit mit Mannichfaltigkeit verbunden sehen, oder vielmehr hineintragen, hineinsehen — kan, wenn es darauf ankommt. Was von der Schönheit der Kugel gesagt wird, kan eben so gut auf eine Pyramide u. s. w. angewendet werden, und man sieht daraus noch nicht ein, warum die Kugel unter allen die schönste Gestalt habe. Die Erklärung von der leichten Bewegung der Augenachse hergenommen, verschwindet ganz, wenn man weis, daß die Augenachse weiter nichts ist als der Lichtstrahl, von welchem man annimt daß er durch das Auge gehe. Bey allen diesen Zweifeln, die er mit Home gegen den Begrif der Schönheit macht, ist er doch nicht wie jener geneigt, Schönheit für Etwas Subjektivisches zu halten. Wie aber, wenn eigentlich das, was bey sogenannten schönen Objekten gefällt, die Empfindung wäre, die von ihnen hervorgebracht wird, und wir durch einen sehr gewöhnlichen Sprachfehler, dieses als eine absolute Eigenschaft der Dinge selbst ausdrückten? Ich will meine Gedanken dem V. und meinen Lesern hier zum Besten geben, sie mögen sodann urtheilen; denn ich halte nichts davon, daß man nach gewöhn-

wöhnlicher Recensentenart, seine Meinung als Orakelspruch hinstellt, ohne Gründe davon anzuführen, besonders in Dingen, wo man der Seeligkeit unbeschadet auch anders denken kan.

Es ist Erfahrung, daß jedes Schönheitsgefühl, bey dem der es hat, von einem gewissen Lächeln (nicht Lachen oder Gelächter) begleitet wird, es mag sich dieses nun entweder wirklich auf seiner heitern Stirn ausmahlen, oder im Grunde seiner Seele verschlossen bleiben; denn man kan inwendig freundlich seyn, ohne daß es sogleich äußerlich sichtbar ist. Bey Kindern ist dieses immer, sie scheinen den Gegenstand zu liebkosen durch das lächelnde Auge ihres Gesichts. Dieses äuserliche Zeichen ist der Herold einer auf eine vortheilhafte Art veränderten Seelenlage, wozu der Gegenstand das Instrument war, die Veranlassung, Ursache. Es ist eben so richtige Erfahrung, daß der nämliche Gegenstand, bey kleinen und grossen Kindern, nachdem wir ihn eine zeitlang genossen haben, allmählig anfängt uns gleichgültig und endlich gar verdrüßlich und unangenehm zu werden. Ist wol etwas in dem Gegenstande selbst, daß diese entgegensetzten Empfindnisse hervorzubringen vermag? Es soll ja nach der Voraussetzung immer die nämliche Sache seyn. Als empfindbarer Gegenstand muß er immer seine Wirkung thun, so gut wie ein Gesicht hundertmal im Spiegel sich repräsentirt. Aber nicht als angenehm empfindbarer Gegenstand. Lasset uns also gestehn, daß dieses etwas Erborgtes in schönen Gegenständen sey, welches ihnen durch eine gewöhnliche Uebertragung von uns auf sie ist beygelegt worden, wenn man nämlich sagt, daß sie deswegen schön wären, weil sie uns gefallen (arrident). Das was uns bey ihrer Gegenwart gefällt, ist die angenehme Situation unserer Seele selbst, denn das geniesen wir eigentlich dabey, wir gefallen uns in den sogenannten schönen Gegenständen selbst, unser Zustand, die angenehme Lage, in welche wir gerathen sind, ist

hier

hier das Schöne. Ehrenhalber, möcht ich sagen, und durch eine in der Sprache sehr gewöhnliche Uebertragung, legen wir nun den Gegenständen dies als Eigenschaft bey, wegen ihrer Fähigkeit, solche angenehme Gefühle in uns zu veranlassen, wie die Süssigkeit dem Zucker. Wolte man einwenden: dies, daß eine Sache bald gefällt, bald gleichgültig, bald gar verdrüßlich wird, rührt von Umständen her — so geht man bey genauer Zergliederung nur in einen Cirkel herum, und am Ende ist dies nicht wider mich, sondern eben das, was ich wünsche. Man ist aber gewohnt von jeder Wirkung nach ihrer Ursache zu fragen, dies hat die Untersuchung der Schönheit in objektivischer Bedeutung veranlasset. Es muß etwas, sagt man, in den Gegenständen selbst seyn, welches die angenehme Lage unserer Seele hervorzubringen geschickt ist, und nun ist man in dem nämlichen Fall wie bey der Untersuchung der Grundeigenschaften der Dinge. Man liest unter den Eigenschaften der Sache diejenige heraus, welche uns die Sache von der angenehmen Seite zeiget, und so entsteht der Begriff in Abstrakto von absoluter Schönheit. Wenn man aber bedächte, daß ohne ein empfindendes und denkendes Wesen, ohne ein so empfindendes und so denkendes Wesen, ohne die mannichfaltigen Mittelursachen, durch welche wir bey solchem Anblick angenehm gerührt werden, die Schönheit als Eigenschaft der Dinge ganz Etwas anderes sey; so würde man auch zugeben; daß Schönheit ohne Beziehung auf ein solches Wesen nicht könne gedacht werden, und daß die Untersuchung über das Wesen derselben, von folgender Frage anheben müsse: Welches ist der Grund, daß so und so organisirte Wesen, bey der Gegenwart solcher Dinge angenehm gerührt werden? und dadurch würde sich offenbaren, daß Schönheit ein aus der Beschaffenheit unserer Empfindungs- und Denkungsart, und aus der Beschaffenheit des Gegenstandes, den wir schön finden, zusammengesetzter Begriff sey. Dabey, denk ich, wäre eben nicht

zu besorgen, daß, wie unser V. meint, die Aesthetiker und alle die über die Grundsätze des Schönen gedacht haben, einander ohne Lachen nicht ansehen könten. Denn bey dieser subjektivisch = objektiver Natur des Schönen, daß ich mich so ausdrücke, sind immer gewisse Grundsätze denkbar, die sich auf die Gleichheit der Organisation der Menschen von der Welt gründen und von diesen ist ja nur die Rede.

Was S. 102. von dem Einfluß des Verstandes auf die Urtheile über Schönheit gesagt wird, bezieht sich wol mehr auf die Bildung des Geschmacks, worauf der Verstand den grösten Einfluß hat. Man findet Leute von nicht gemeinem Verstande, die aber in Sachen des Schönen wie die Kinder urtheilen.

Warum der V. S. 128. von seinem Begriff der Schönheit alles, was das Verhältniß eines Gegenstandes zum andern, die Ideenassociation u. s. w. in unsere Empfindung mischt, ausschliesset, ist nicht ganz deutlich. Wie will man die Schönheit eines Sinngedichts anders, als aus Verhältniß beurtheilen? oder die Schönheit in Nachahmungen?

In der Lehre vom Spott und der daher entstehenden Belustigung S. 402. hätte wol auch noch die Idee eines Lustigmachers bemerkt werden können, der seine eigne Person lächerlich macht, und die Moralität desselben, weil doch einmal der V. von der Moralität des Spotts redet.

S. 417. Humorist scheint nur nach dem Redegebrauch von lustiger Laune gesagt zu werden. Wenn S. 437. wider das Gesetz der Simplicität eingewendet wird, daß demzufolge ein Dichter lauter patriarchalische Charaktere entwerfen müste, welches ihm doch nicht möchte zu rathen seyn; so rührt das wol von einem Mißverständniß her. Denn wenn ich den Artikel von ädler Einfalt im Sulzer damit vergleiche, so bestätiget sich das Gesetz ohne Anstand, daß dem Künstler nichts mehr als diese Simplicität anzurathen sey. Da wo der V. vom Korrekten und der Korrektion spricht, rechnet er S. 463 unter andern dahin über-

haupt

haupt die äußere Vollkommenheit der Kunstprodukte, warum solte aber die innere Vollkommenheit ausgeschlossen werden? So kündiget ja die Korrektheit eine innere Eigenschafft des Geschmaks an? Und ein Gedicht wird gewiß nicht bey aller äußerlicher Vollkommenheit diesen Namen verdienen, wenn ihm innere Vollkommenheiten fehlen.

S. 480. würde ich zu der Parallele zwischen geistigen und körperlichen Geschmak noch hinzugesetzt haben: „bey dem körperlichen Geschmak können wir so wenig Grund angeben, warum uns gewisse Dinge süß, oder bitter oder sauer schmeken, als bey dem geistigen Wohlgefallen, oder Mißfallen sondern am Ende müssen wir sagen, weil es die Einrichtung unserer Organisation so mit sich bringt. Warum gefällt das Interessante? Mit dem Verfasser antworte ich, weil ich mich ohne Zwang nicht davon losmachen kan. Warum kan ich aber dies nicht? Weil es die Einrichtung meiner Natur so erheischet." Der sichtbareste Grund aber mag wol darinne liegen, weil unsere Gefühle so augenblicklich sind, wie die Wahrnehmung des Schönen oder Häßlichen.

Dieses schöne Buch wünschen wir in recht viele Hände besonders der Anfänger, wegen seiner Deutlichkeit und Gründlichkeit.

## VIII.

**Grundbetrachtungen über Staat und Kirche nach natürlichen Rechtssätzen in Anwendung auf Teutschland. Zur Einleitung einer nachfolgenden Abhandlung: von dem rechtlichen Gebrauche der Grundsätze der philosophischen Staatsrechtswissenschafft im teutschen öffentlichen Kirchenrechte. Von Peter Anton Franck, kurfürstl. mainzl. Hof- und Regierungsrathe und ordentlichem Lehrer der Reichsgeschichte und des teutschen Staatsrechts.**

132. S. gr. 8. Maynz 1784.

Der interessante Titel dieser Schrifft wird vielleicht manchen Leser reißen sie näher kennen zu lernen, da sie eine Saite berührt, die seit Mendelsohns Jerusalem so oft getönt hat. Sie verdienet nicht allein wegen des Namens ihres Verfassers, sondern auch wegen ihres Inhalts gelesen und geprüft zu werden, und gehöret unter die Früchte, die auf der Maynzischen Universität, unter dem Wink eines grosen Benzel jetzo so herrlich gedeihen — Ihre Veranlassung war die Restaurationsfeyerlichkeit der dortigen Universität, und wie der Titel sagt, soll sie nur vorläufige Grundbetrachtung seyn zu einer nachfolgenden, eben so wichtigen Abhandlung.

Sie

Sie zerfällt in zwei Haupt-Theile oder Grundbetrachtungen. Die erste handelt vom Staat, die andere von der Kirche.

Menschen geben den Grundstoff zu Staaten, ihre Rechnung wird und muß bis auf jene Zeiten zurükgeführt werden, wo die Menschen noch in dem Stande der natürlichen Gleichheit der Rechte lebten. Hier haben sie Rechte, die ohne alle gesellschaftliche Verbindung blos aus dem Wesen eines Menschen fliesen, und die niemals veräußert werden können, weil sie angebohren sind. An diesen schliessen sich jene Rechte im hypothetischen Naturstande an, und von da geht man zu denen fort, welche der Mensch durch den Eintritt in die Gesellschafften erhält. Durch Zusammenschmelzung kleinerer Gesellschafften zu größeren moralischen Massen entstehen Völker, und hieraus entwikelt dann der Philosoph seinen Begriff von Staaten, deren Endzwek allgemeines Beste, gemeinschaftliche äußere Wohlfarth der Vereinigten ist. Die wissenschafftliche Bearbeitung der natürlichen Grundgesetze der Staaten macht die philosophische Staatsrechtswissenschafft aus.

Die Menschen können es zwar zuträglich finden, sich in bürgerliche Verfassungen zu begeben, aber gezwungen können sie dazu nicht werden. Daher sind Staaten Wirkungen des menschlichen freyen Willens. Der rechtliche Grund derselben ist der Unterwerfungsvertrag, er sey ausdrücklich oder stillschweigend. Durch diesen wird der Regent und die Art und Weise seiner Regierung bestimmt. Daher wird derselbe als das erste positive Grundgesetz eines Staats angesehn, und

kan in der Folge durch Verträge zwischen der obersten Gewalt und der Bürgerschafft Zusätze erhalten, wie die Geschichte ihr Daseyn beweiset. Das begreift man unter dem Namen Staatsherkommen und dieselben, haben gleiche verbindliche Kraft wie ausdrükliche Verträge. Diesem zur Seite steht Staatsrechtsanalogie, womit überhaupt noch die natürlichen Grundgesetze, wie sie einige Philosophen nennen, zu verbinden sind. Für ein Volk ist es heilsam, wenn es sich den Weg der Ordnung sorgfältig vorzeichnet, auf welchem es zum Ziel ihrer gemeinschaftlichen Wohlfarth gehen will. Die genaueste Vollstreckung solcher Gesetze muß jedem Regenten die heiligste Pflicht seyn. Im Grunde kan es nur von dem Willen der Nation abhangen, die Verfassung nach ihrem Gutbefinden zu verbessern oder abzuändern, und selbst die Ueberzeugung für das bessere Wohl des anvertrauten Volks kan die regierende Gewalt nicht berechtigen, einseitig von den Grundverträgen abzuweichen. Da die Staaten zum hypothetischen Naturstande gehören so ist dies der Grund daß sie auf eine beynahe unübersehbare Weise von einander abweichen, Gewöhnlich legt man bey philosophischen Abstraktionen das Ideal des vollkommensten Staats zum Grunde: es ist aber kein Widerspruch, Staaten anzunehmen von einem unvollständigern Ideal, weil dies nur immer von der Willkühr des Volks abhienge, wie sie sich zum bürgerlichen Zweck vereinigen wolten. Dieses mag den Unterschied zwischen vollständigen und unvollständigen Staaten veranlasset haben. Aus der natürlichen Entstehungsart der Staaten ist ersichtlich, daß der Bürger auf den

Men-

Menschen, und der Staat auf die Menschheit eingepropfet werden, ohne jemals den Charakter der Menschheit abzulegen, und daß zwar eine jede Staatsgesellschaft einen nothwendigen Verlust der natürlichen Menschenfreyheit, aber keinen größern nach sich ziehe, als dem Willen der Verbundenen gemäs ist, welches entweder aus der Geschichte des Staats, oder in deren Ermangelung aus dem Wesen eines Staats geschlossen werden muß.

Ueber die Kultur der philosophischen Staatsrechtswissenschaft. Da zur Gründung einer solchen Wissenschaft vor allen Dingen die Geschichte aller Staaten hinlänglich bekannt seyn müsse, dieses aber vor jetzo noch nicht geschehen, und mithin diese Wissenschaft selbst noch sehr mangelhaft seyn müsse; so hält der V. dafür, daß man im Allgemeinen nur sehr wenig bestimmen könne, und daß man bis zur vollständigen Bearbeitung dieser Wissenschaft, in der Anwendung der Grundsätze mit vorzüglicher Sorgfalt auf einzelne Staaten übergehen müsse, wenn man nicht den Willkühr der Schriftsteller über den Nationalwillen erheben wolle; daß endlich derjenige am sichersten gehe, der bey näherer Bestimmung der Nationalverhältnisse individueller Staaten, vorzüglich auf den Willen der Nation oder derselben Repräsentantschaft hinsehe; und nur mit äußerst gewissenhafter Oekonomie die Grundsätze des allgemeinen Staatsrechts zu Hülfe nimt; nicht aber in verkehrter Ordnung, durch das Ansehn oft absichtsvoller Schriftstellre den eigenen Willen der Nation zu Grunde richtet.

Teutscher Staat. Da diese Betrachtung außer dem Gesichtskreise meiner Schrift liegt, so setze ich nur

das Allgemeine davon her. 1) Historisches Schicksal des teutschen Staats im allgemeinsten Abrisse. Teutsches Staatsrecht. Positive Grundgesetzgebung dieses Staats und deren Aufrechthaltung. 2) Von den besondern teutschen Staaten, und ihrer positiven Grundgesetzgebung. Handhabung derselben. 3) Ob Teutschland als ein Staat betrachtet, und seine einzelne Staaten in die Reihe der so genanten vollständigen oder unvollständigen Staaten gehöre?

Kirche. Sie ist eine Gesellschaft von Menschen, welche sich zur Uebereinstimmung im Gottesdienst — zum Endzweck der Religion vereiniget haben. Der Inbegrif der natürlichen Kirchengesetze macht das natürliche oder allgemeine Kirchenrecht aus, welches in das allgemeine öffentliche und das allgemeine privat Kirchenrecht, und ersteres in das öffentliche innerliche und öffentliche äußere abgetheilt wird. Gesellschaften entstehen durch die Natur, oder den freyen Willen der Vereinigten, oder durch Stiftung eines Dritten. Als moralische Personen haben sie ihre Rechte, welche entweder natürliche oder erworbene sind. Ihr Inbegriff macht die Gesellschaftsgewalt aus. Wem diese Gewalt zugehöre, beruht auf ihrer Entstehungsart. Hat sie die Natur selbst angeordnet, so ist aus der Natur selbst zu bestimmen, wem diese Gewalt zugehöre; hat die Gesellschafft sie gestiftet, so gehört auch ihr diese Gewalt zu. Ist sie aber durch Stiftung entstanden, so ist dieselbe dem Stifter zu zueignen. Diese Rechte können gleiche oder ungleiche seyn. Die Kirche ist keine

ne durch die Natur des Menschen selbstgegründete Gesellschafft; sondern beruhet auf dem freyen Willen der Vereinigten. Jedoch ist es der Natur einer Kirche nicht entgegen, sie durch Stiftung eines Dritten vorzustellen; vorausgesetzt, daß der höhere Wille einer rechtmäßigen Gewalt den Grund zur Vereinigung gelegt hat. Bey einer solchen kan dennoch auch die Kirchengewalt seyn; und dann ist es eine ungleiche Gesellschafft, welches auch der Fall ist, wo mehrere oder alle Glieder einem oder mehreren die Kirchengewalt übertragen. Treten nun die Glieder einer solchen kirchlichen Gesellschaft in eine bürgerliche Gesellschafft, so stellen sie eine gedoppelte juristische Person vor, und haben daher auch zweierlei Rechte und Verbindlichkeiten. Jede dieser beiden Gesellschaften aber, in welcher eine Person zugleich steht, ist von der andern unabhängig. Einmal deswegen, weil der Mensch als Mitglied der Staatsgesellschaft, nur zum Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft eingeschränkt wird, in allen übrigen bürgerlich-gleichgültigen Handlungen in der natürlichen Unabhängigkeit von der Staatsgewalt fortlebt. Zweitens aus der Entstehungsart der Staaten, und ihrem Endzwek als welche nicht um der Religion willen gestiftet worden. Dort ist der Zwek äußerliche, hier; innerliche Glükseligkeit. Daher diejenigen auf bedenkliche Abwege führen, welche den Staat irgend einer Kirchengewalt, oder die Kirche in ihren inneren Verhältnissen, dem Staate unterwerfen wollen. Inzwischen da Religion auf die Denkungsart, Sitten und selbst auf die Angelegenheiten eines Staats so vielfältigen Einfluß

hat, so sind daher die Betrachtungen über das äußere Rechtsverhältniß der gottesdienstlichen Gesellschaften gegen den Staat, und die Staatsgewalt entstanden. Dadurch haben sich die Rechte der Staatsgewalt über Religions und Kirchensachen gebildet, worüber sich der V. mit Mosheims Worten erklärt. Unter die Majestätsrechte in Kirchensachen gehört, das Recht der Duldung im Staate zu bestimmen. Das begreift, das Recht den Unterthanen zu gestatten die volle Ausübung ihrer hergebrachten Religion, das Recht solche gottesdienstliche Gesellschaften einzuschränken, oder zu erweitern, oder nach Beschaffenheit aufzuheben, das Recht Unterthanen, welche eine neue Religion annehmen, alle Religionsübung, und jede dahin abzweckende gesellschaftliche Vereinigung zu versagen; oder die Ausübung derselben, mit oder ohne Einschränkung zu verstatten, das Recht nicht tolerirte oder recipirte Religionen zu dulden, oder zu entfernen. Dem Regenten kommt es zu das Maas der Religionsfreyheit im Territorium nach Beschaffenheit der Fälle zu bestimmen. Er kan, wie Maier spricht, gewisse Religionen zu Bedingungen der Bürgerschaft machen. Aufdringen kan er Religion nicht. Die innerlichen Handlungen der Unterthanen gehören nur in so weit unter das Gebiete der bürgerlichen Hoheit, als sie mit dem Aeußerlichen und der Wohlfahrt des Staats in Verbindung stehen. — Es ruhet demnach dieses Recht nicht auf einer unumschränkten Regentenmacht, sondern nur auf dem Regentenrechte, den Unterthanen aus Gründen der Wohlfahrt des Staats, gewisse Erfordernisse zu Bedingungen des Bürgerrechts,

mithin auch gewisse Religionen, mit oder ohne Einschränkung zu Bedingungen des Bürgerrechts zu machen. Hat doch ein Regent das Recht, unter Verlust des Bürgerrechts den Eintritt in auswärtige, unter einer fremden Staatsgewalt lebende Gesellschaft zu untersagen. Aber es hat dieses Recht seine Gränzen, wovon die Hauptgränze ist, die Gewissensfreyheit nicht zu verletzen, ausbieten aus dem Territorium kan der Regent, aber nicht die religiöse Gesellschaft beherrschen. Die Art und Weise dieses Recht auszuüben äußert sich durch den ganz freyen Willen des Regenten; oder durch Verträge; oder durch Grundgesetze. Bey der ersten ist der Regent als die Grundnorm und Entscheidungsquelle. Bey der zwoten sind die wechselseitigen Rechte des Regenten und der Unterthanen nach dem Inhalte dieser Vorträge, doch so zu ermessen, daß selbst dergleichen Verträge der gemeinen Wohlfahrt subordinirt bleiben, und vom Regenten, aus wahren Gründen der Staatswohlfarth eingeschränkt oder aufgehoben werden können. Bey der dritten Art kan der Regent nicht einseitig, selbst bey der lebhaftesten Ueberzeugung für das bessere Wohl seines Staats, wider den Inhalt dieser Verabredung etwas unternehmen. Dieses Grundrecht der bürgerlichen Religionsduldung ist das Band zur engern bürgerlichen Verbindung der Religionsgesellschaften und ihrer Glieder mit dem Staate, und die Quelle der vielen den gottesdienstlichen Gesellschaften und ihren Anhängeren gewöhnlich zuständigen bürgerlichen Rechten und Privilegien. Eine Gesellschaft kan moralisch rechtmäsig seyn, ohne daß sie

auch bürgerlich rechtmäsig ist. Es können oft Gründe vorhanden seyn, warum eine Obrigkeit sich berechtiget halten kan, auch einer ganz moralisch rechtmäsigen Gesellschaft die bürgerliche Rechtmäsigkeit zu versagen ꝛc. Mit diesem Majestätsrechte der Religionsduldung ist die kirchliche Schutzvogtey verbunden. Dieses tritt erst da ein, wenn die regierende Staatsgewalt durch Ausübung ihres Grundrechtes der bürgerlichen Religionsduldung, aus Gründen der Staatswohlfahrt, eine Religionsgesellschaft in ihr Staatsterritorium als bürgerlich rechtmäsig aufgenommen hat. Dieselbe hat sich nur erst der Rechte einer bürgerlichen Person im Staate und der kirchlichen Schutzherrlichkeit zu erfreuen. Will man dieses Grundrecht nach allgemeinen philosophischen Rechtssätzen gehörig bestimmen, so muß man eine uneingeschränkte, oder eine, nur durch den Endzweck eines Staats eingeschränkte obrigkeitliche Hoheit, voraussetzen. Die durch besondere Verträge entstehende Normen, gehören zum besondern positiven Staatsrechte der individuellen Staaten. Diese Befugniß verbreitet sich über alle als bürgerlich auf dem Staatsterritorium rechtmäsig aufgenommene Religionsgesellschaften, ohne Absicht auf Religion des Regenten oder Wahrheit und Falschheit der Religionen, zu welcher sich die Religionsgesellschaften bekennet haben. Das dritte Majestäts Grundrecht ist das Recht der Oberaufsicht über die Kirchen, damit von ihnen nichts dem Staate nachtheiliges geschehe; weil die Oberaufsicht nicht blos über Unterthanen Verhältnisse, sondern, in wiefern ein Nachtheil für die Wohlfarth des Staats dadurch entstehen

stehen kan, selbst über alle mögliche, innerhalb den Gränzen eines Staats vorfallende Handlungen, Ereignisse und Verhältnisse sich erstreckt.

Dieses war das System des Verfassers. Jeder der es liest, wird zugleich aus denen angeführten Schriftstellern, die der V. aus seiner reichhaltigen Lektüre mittheilet, erkennen, daß in den zeithero erschienenen Schriften über diesen Gegenstand, wenig gesagt worden, was nicht schon von ältern Schriftstellern bezweifelt, bestritten, behauptet oder verworfen worden wäre. Rec. wünschet dem Hn. V. Muse und Gesundheit, damit er das Publikum bald mit der versprochenen Abhandlung von dem rechtlichem Gebrauche der Grundsätze der philos. Staatsrechtswissenschaft im teutschen öffentlichen Kirchenrechte, beschenken möge.

---

## IX.
## Versuch über die Natur und das Daseyn einer materiellen Welt.
Aus dem Engl. Riga 1783. 236. S. 8.

Noch hat der Idealismus und Materialismus nicht aufgehört Lieblingsmaterie der brittischen und schottischen Methaphysiker zu seyn. Der gemeine Mensch beruhiget sich über das Daseyn der Materie aus Ueberzeugung des Gefühls. Der Idealist ergreift ihn hier bey seinem Gefühl und leitet aus der Natur der sinnlichen Empfindungen entgegengesetzte Folgen her. Pristley räumte den Idealisten dadurch vieles ein,

daß

daß er dem Materialismus blos eine grössere Wahrscheinlichkeit beylegte, übrigens aber den Idealisten es nicht verdachte, daß Daseyn der Materie zu bezweifeln. Reids Philosophie gründete sich auf gewisse, bereits in der Seele vorhandene Anlagen, welche weder Sensationen noch Ideen sind, und er behauptete, unser Geist stehe mit der materiellen Welt auf eine intuitive Weise in Verbindung. Harris und Price sind der Meinung, daß die Seele eine Menge Vorstellungen enthalte, welche ihr keineswegs von aussen zugeflossen, sondern durch die Gegenstände der Sinne, auf eine übernatürliche Art in uns erwachet seyn sollen, und in diesen heissen sie uns den Grund suchen, warum uns die äussere Welt so und nicht anders erscheinet. Dieses auf unbekannte Naturanlagen hinweisende System, scheint unserem V. für Philosophie sehr nachtheilig, und da Niemand als Dr. Pristley in diesem Felde grössere Verwirrung gemacht hat, so bemühet er sich hauptsächlich, sein System zu erschüttern.

Ich übergehe dasjenige, was der V. über Erkenntniß aus Erfahrung und vermittelst der Vernunft vorausschickt, welches jedoch allen denen zur Prüfung anzuempfehlen ist, die die Erkenntniß der reinen Vernunft so sehr vergöttern; und fange da an, wo das System selbst anfängt.

Materie und Raum sind die beyden Hauptabtheilungen der unbeseelten Welt. Ausdehnung und Umfang sind besondere Eigenschaften dieser beyden Gattungen, Ausdehnung schiebt sich unserm Geiste mit jeder Wahrnehmung der Materie vor. Ausdehnung sagt man

man also muß Etwas seyn, ja sie ist wol gar die Materie selbst, oder macht doch ihre innere Grundlage aus. Allein was ist sie mehr als abgezogene Vorstellung, die durch Zusammensetzung der Wahrnehmungen individueller Eindrücke gebildet werden? Denn Ausdehnung ist immer mit einem gewissen Grade von Undurchdringlichkeit verbunden, der fähig ist auf unser Gefühl Eindruck zu machen. Wir bezeichnen damit ein solches Maas von Oberfläche, welches fähig ist auf unsere Organe Eindruck zu machen. Die Dinge an denen wir Länge, Breite der Oberfläche unterscheiden, sind die Quelle desselben. Jedoch ist dieser Begrif weder lang, noch breit, ob er gleich auf jede individuelle Bestimmung der Länge und Breite anwendbar ist. Ausdehnung also kan keine Grundeigenschaft vom Wesen der Cörper seyn, sondern sie ist ein bloses Zeichen oder Nebenbegrif der Undurchdringlichkeit. Noch auffallender erscheint das Abgeschmackte in den Behauptungen über die Natur des Raumes. Derselbe, ob wir uns gleich auf gewisse Weise nicht davon losmachen können, ist noch unwesentlicher und noch eingebildeter als die Idee der Ausdehnung. Er ist blos Verneinung jeder andern Idee, keine Eigenschaft, und kein wirkliches Wesen. Vom leeren Raume können wir weiter nichts wissen, als, er sey eine Abwesenheit von Materie, die dicht genug wäre, auf unsere Organen einen fühlbaren Eindruck zu machen, und der philosophische Begriff desselben schließt eine Abwesenheit jeder Materie, wie fein sie auch immer seyn mag, in sich; dies ist eine willkührliche und aller unserer Erfahrung entgegengesetzte

Vor-

Voraussetzung. Solidität, oder Undurchdringlichkeit wird von dem grösten Theile der Philosophen als das eigenthümliche Kennzeichen der Materie angegeben, und sie scheint auch die Grundlage derselben zu seyn, indem alle übrige Eigenschaften nur in ihr wahrgenommen werden, und jede andere Eigenschaft läßt sich zuletzt auf sie zurückführen, welches durch Induktion bewiesen wird. Und dies kan nur als die einzige Schutzwehr des Materialismus angesehn werden. Nichts bleibt den Materialisten übrig als sich unter den Schutz des Gefühls zurückzuziehen. Unterdessen stoßen auch bey dieser angenommenen Grundeigenschaft der Materie, dem Philosophen nicht gemeine Schwierigkeiten auf, die er, er mag sich zur Rechten oder zur Linken wenden, verschlucken muß. Die Lehren zwischen welchen zu wählen ist, sind die unendliche Theilbarkeit der Materie, oder die Hypothese von Monaden, oder gleichartigen und an sich selbst untheilbaren Grundtheilchen der Materie. Das erste ist widersprechend. Denn man behauptet, daß man sich einem kleinmöglichsten Punkte nähere, und doch soll dieser Punkt nirgends vorhanden seyn, daß man sich einem Ende nahe, und doch soll es kein solches geben; man behauptet endlich, daß das kleinste Erdtheilchen eben so viele Theile habe als die Erde selbst, oder sogar als das Weltall. In der Theorie von untrennbarem Urstoff, beruhet die Untheilbarkeit dieses Urstoffs nicht sowol auf seiner Kleinheit, als vielmehr auf die ihm beywohnende wesentliche Härte. Dadurch entgehen sie zwar der Gefahr, daß die Welt nicht endlich bis ins Unendliche verkleinert zusammengedrückt

werde,

werde, ohne dem Nichts auch nur einen Schritt näher zu kommen: Allein die Annahme eines solchen untrennbaren Urstoffs ist Hypothese, wobey man freylich die Natur zu Rathe zu ziehen vergessen hat. Sie wird durch keine Thatsache und Erfahrung unterstützt. Auch nicht durch Wärme und Kälte wie Pristley meynt, läßt sich erweisen, daß die Grundtheile einander nicht berühren, denn daraus folgt nur, daß die Körper porös sind. Andere Schwierigkeiten zu verschweigen, die mit der Behauptung einer äußerlichen Materie unzertrennlich verbunden sind, sobald man das Daseyn und die Undurchdringlichkeit derselben annimmt. Und so muß sich denn der Materialist auch sogar von dem Gefühl verlassen sehn, seine einzige Stütze auf die er sich verlies, und muß mit Cäsar ausrufen: „und auch du, Brutus!"

Solidität soll eigentlich die Beschaffenheit der Körper bezeichnen, vermittelst welcher sie fähig sind, auf unsere, für Wirkungen dieser Art empfängliche, Sinnenwerkzeuge Eindruck zu machen. Solidität kan kein Bild irgend einer Beschaffenheit oder Bestimmung der Dinge seyn, sondern muß als der allgemeine Begrif von einer Gattung oder Klasse angesehn werden, der von den einzelnen Erscheinungen, die unter diese Klasse gehören, als ein bequemer Ausdruck gebraucht wird. Dieser Ausdruck beziehet sich offenbar auf die Härte. Wenn wir daher die Natur der Solidität untersuchen wollen, so müssen wir irgend einen bestimten Grad von Härte festsetzen, wenn anders unsere Vorstellungen und Schlüsse deutlich und bestimmt werden sollen. Liesse sich nun zeigen, daß unsere Begriffe von Solidität keine getreue Abbildung

dieser

dieser Eigenschaft wären, wie sie wirklich in der Materie vorhanden ist: so würde daraus unwidersprechlich folgen, daß wir von der materiellen Welt ganz und gar keine Kentniß haben. Dies aber ist leicht; denn der innere Zusammenhang der äusserlichen Theilchen, und die äussere Gestaltung derselben, kan auf keine Weise den Gefühlen ähnlich seyn, welche dadurch in uns erregt werden; und geistige Vorstellungen können hinwiederum mit dem Zusammenhange und der Gestaltung körperlicher Theile nichts Aehnliches haben. Unsere Kentniß der Aussenwelt besteht ganz in sinnlichen Eindrücken. Aber sinnliche Eindrücke müssen etwas anderes seyn, als unsere Vorstellungen von der Aussenwelt. (Dieses wird weitläuftig einzeln bey jedwedem Sinne gezeigt und bey denen Ideen, die wir durch jeden Sinn erhalten, welches Raisonnement auch schon unter uns zu bekant ist, als daß ich nöthig hätte, es hier zu wiederholen.) Und daraus nur die Schlußfolge: daß die Vorstellungen unserer Sinnenorganen auf keine Weise irgend einer äuseren Materie ähnlich seyn können. Und nun glaubt der V. in seiner Untersuchung so weit gekommen zu seyn, daß kaum etwas von jener materiellen Welt zurückgeblieben sey.

Pristley hatte andere Gründe für eine materielle Welt. Auch diesen geht der V. entgegen. Nämlich die Quelle derselben war die göttliche Wirksamkeit, oder thätige materielle Kräfte. Die Aeusserungen derselben, bringen seiner Behauptung zufolge, eine Ausdehnung ohne Solidität hervor, die, wenn sie in Bewegung gesetzt wird, dasjenige ausmacht, was wir von der

Auf-

Aussenwelt wahrnehmen. Gerüche, Schall, Farben, kurz, alles was in uns sinnliche Wahrnehmung veranlasset, sind blos verschiedene Arten von Bewegung in dieser unsoliden Ausdehnung. Lichtstrahlen sind Bewegung; die Körper, welche dieselben zurückwerfen, sind Bewegung; und Nerven und Gehirn sind Bewegung; und unsere Ideen sind denn natürlicher Weise mit der übrigen Welt von gleicher Beschaffenheit. Bewegung also ist der einzige Stoff, der das Wesen aller Dinge in sich hält. Allein, Bewegung läßt sich nicht ohne Etwas, das anstößt und angestossen wird, gedenken. Sie ist die Veränderung des Raums und sezt nothwendig Dinge voraus, welche fähig sind den Raum einzunehmen. Giebt es keine in Bewegung zu setzende Körper, so giebt es auch keine Bewegung. Diese aber müssen ausgedehnt seyn und Theile haben, und wenn sie irgend etwas Wirkliches seyn sollen, so lassen sie sich nicht ohne Undurchdringlichkeit denken. Man muß also wieder auf die Eigenschaft der Materie zurückkommen, welche Pristley gänzlich ausgeschlossen wissen will. Eine von beyden Voraussetzungen muß angenommen werden. Entweder ist die Materie Etwas wirklich vorhandenes und besitzt Undurchdringlichkeit, oder es giebt ganz und gar keine Materie. Die Bewegung bietet uns durchaus keine neue Eigenschaft der Materie dar, sondern sie läßt uns blos einen innern Wechsel zwischen den der Materie wesentlich zukommenden Eigenschaften nachfühlen. Wenn nun Härte, Rauheit, Farbe, nichts Wirkliches abbilden, so kan die Bewegung, oder die Aufeinanderfolge jener Vor-

stellungen, keinen Beweis von dem Daseyn irgend eines äussern Gegenstandes abgeben. Und so baut der Materialist, welcher die Bewegung zur Grundlage seiner Welt macht, nicht auf Sand, sondern auf Wind.

Wenn Pristley schließt: daß die Anziehungskraft dem wirklichen Daseyn der Materie überhaupt wesentlich sey, weil ohne sie keiner Substanz irgend eine Gestaltung zukommen kan, welche Betrachtung der Grundpfeiler des neuen Systems des Materialismus ist: so zeigt sich darinn ein Irrthum, welcher das ganze Gebäude untergräbt. Er sieht den Zusammenhang eines soliden Körpers für die Solidität selbst an, das Nebeneinanderseyn der Theile für die Materie. Form und Gestalt macht das Daseyn und Wesen der Materie nicht aus, sie ist nur Folge der Solidität. Die Materie bleibt immer vorhanden, sie mag zusammenhangend oder zerstreut seyn. Die Trennung der Theile schließt keine Vernichtung in sich, und so kan auch die Nähe derselben keinesweges als der Grund derselben angesehen werden. Nicht minder ist der Gedanke, das Daseyn der Materie aus Kräften zu erklären, welche ausserhalb derselben befindlich sind, ein unglücklicher Einfall. Kräfte lassen sich nicht ohne Subjekt denken. Dies sahe Pristley ein, und weiset ihnen daher eine unsolide Ausdehnung zu ihrem Siz an, welche aus physischen Punkten bestehen soll. Punkte, welchen ein wirkliches Daseyn zuzuschreiben noch niemanden eingefallen ist.

Er versichert uns ferner, daß die Seele eben so ausgedehnt sey, als Steine und Erde, das Daseyn der Ideen ist ihm auch ohne Wahrnehmung der Seele eine aus-

ausgemachte Sache und daß die Gedanken wie andere körperliche Dinge in Beziehung des Raums gegen einander stehen, und ist ohne Zweifel dadurch auf diesen Irrthum gerathen, daß er die Wahrnehmung mit der wahrgenommenen Sache vermechselt. Daher bestund er darauf, daß alle Ideen theilbar wären. Die Seele, die er annimmt, mag nun eine der Materie zugetheilte Kraft, oder das Resultat der Organisation seyn sollen, so bleibt sie doch immer etwas, von den materiellen Körpern, oder irgend einer zufälligen Modification derselben ganz verschiedenes. Und so kämen wir denn auf einmal wieder zu der gemeinen Meinung von zwey verschiedenen auf eine geheimnißvolle Weise vereinigten Naturen zurück. Er ist hauptsächlich durch folgende beyde Voraussetzungen irre geführt worden. Erstlich, daß die empfindende Seele das Resultat der Materie sey; und dann, daß dieses immaterielle Principium, als eine, organisirten Körpern zugeordnete, Kraft, von ihm angesehen wird. Die Hauptschwierigkeit ist dann für ihn, anzugeben, wie eine dergleichen unkörperliche, und mit der Materie durch nichts verwandte Kraft, (denn die fühlende Grundkraft will er nicht als wirklich materiell, an sich selbst aber als theilbar angesehn wissen) mit derselben vereiniget sey?

Nach ihm besteht die Materie blos aus thätigen Kräften, diese müssen das Eigenthum irgend eines Wesens seyn. Da nun Mittelpunkte der Anziehung und Zurückstossung keine Wesen sind, so bleibt kein anderer Ausweg übrig, als zu sagen, daß die Aeusserungen jener Kräfte, Aeusserungen der Gottheit sind. Sol-

cher Gestalt spricht er von Aeusserungen der göttlichen Macht, als von einem geschaffenen Dinge, das von der Gottheit selbst verschieden ist. Daß die Gottheit etwa auf das wirkt, was ihr zunächst liegt, dieses aber hinwiederum auf etwas anderes, und so weiter. Und so verfällt er in den offenbaresten Spinocismus.

Aber auch den Beweis für das Daseyn Gottes aus subordinirten Mittelursachen, will unser V. nicht gelten lassen. Denn, spricht er, wenn wir von Eigenschaften und Kräften materieller Körper sprechen, so wollen wir damit sagen, daß jene Körper dieselben auf eine unabhängige Weise besitzen; sie mögen ihnen nun Kraft ihrer Natur nothwendig eigenthümlich, oder aber ihnen durch irgend ein anderes Wesen zugetheilet worden seyn. Wenn also jene Behauptung Sinn haben soll, so sind die nach bestimmten Gesetzen in der Natur sich ereignende Erscheinungen, aus jenen Kräften und Eigenschaften, nicht aber aus irgend einer übernatürlichen Dazwischenkunft eines höheren Wesens abzuleiten. Diese angenommene Verknüpfung also zwischen Ursach und Wirkung, anstatt uns auf ein göttliches Wesen, als die erste Ursach alles dessen, was wir wahrnehmen, hinzuleiten, weiset uns vielmehr an, die Ursachen einer jeden natürlichen Erscheinung aufzusuchen, ohne aus der materiellen Welt hinaus zu gehn. Wenn wir einmal die Materie mit wirksamen Kräften begabt finden; dann ist es ein so gewaltiger Sprung, von irgend einem Glied dieser Materie zu einem göttlichen Geiste über zu springen, daß wir uns auf gewisse Weise gezwungen fühlen, in allen Fällen den Ursprung eines jeden Er-

eig-

eignisses aus der Natur und den Eigenschaften der Materie ableiten zu wollen, und dies führt uns denn auf die Behauptung einer ewigen und durch sich selbst vorhandenen Welt. Wir gerathen dahin, zu leugnen, daß es hier ein leztes Glied giebt.

Und nun zu dem Beweise selbst: daß die materielle Welt nur in unsern Empfindungen zu setzen, alle Erscheinungen nur Wahrnehmungen, und die Welt das sey, was sie scheint.

Kräfte sind von zweierlei Natur; wirksame, und solche, die alle charakteristische Attribute der immateriellen und geistigen Natur in sich schliessen. Wie die leztern wirken, begreifen wir völlig, wir begreifen wie ein weicher Körper von einem schweren zerdrückt wird, wie Bewegungsgründe Handlungen hervorbringen u. s. w. Jene können wir metaphysische, oder wirksame Kräfte nennen. Diese begreifen wir gar nicht; sie sind daher ihrer Natur nach unfähig zur Erklärung der von uns wahrgenommenen Veränderungen gebraucht zu werden.

Der Grundsatz: Daß es keine Wirkung ohne Ursach geben könne, ist von der Welt entlehnt, und hier thut er auch vortrefliche Dienste; aber jenseit derselben ist er ein blinder Führer, der uns weiter zu nichts helfen kan. Ungleich schicklicher wäre es, uns an einen Grundsatz zu halten, der freilich nicht weiter führt, als wir sehn können, aber auch durch jede Erfahrung in diesem Felde bestätiget wird. Dieser Grundsatz heißt uns zur Erklärung eines Ereignisses keine Ursache anzunehmen, die mit der ihr beygelegten Wirkung von

ganz verschiedener Natur ist. Alle Erscheinungen sind entweder materiell, oder geistig. Dem zu Folge müssen also alle vorgeblichen Kräfte eins von beiden seyn. Sind sie materiell, so müssen sie doch der Materie zukommende Eigenschaften besitzen, solid, ausgedehnt, gestalt und theilbar seyn. Aber in allen diesen Eigenschaften liegt immer noch keine ursprüngliche Thätigkeit. Zusammenhang kan nicht die blose Folge von Ausdehnung und Theilbarkeit seyn. Beym Zusammenhang läuft es immer auf eine kiebrige Substanz oder andere mechanische Verknüpfung hin. Ein so genanntes ätherisches Fluidum muß aus Theilen zusammengesetzt seyn, welche denjenigen ähnlich sind, die es zusammen verbinden soll, und die Verbindung der Theile eben dieses Fluidums, setzt wieder ein anderes noch feineres voraus und so bis ins Unendliche. Gesetzt aber, daß es uns gelänge, durch ein leimartiges Fluidum materielle Theilchen zusammen zu bringen, so wird eine so zusammengesetzte Materie immer unfähig bleiben, eine zurückstossende Kraft zu äusern. Solidität und Ausdehnung sind tode und unthätige Eigenschaften. Mithin muß auch die Materie als träge und tod betrachtet werden. Anziehung und Zurückstoß sind keine ursprüngliche Bestimmung derselben. Solide Körper können nicht durch ihre Solidität auf andere Körper wirken, auch nicht durch Ausdehnung. Eine solche Wirkung setzt Kräfte voraus, welche von Aussen her in die Materie wirken, und keinesweges zu ihrem Wesen gehören. Und so gelangen wir denn zu dem Begriffe der Materie zugeordneter Kräfte. Diese, da sie nicht materiell seyn

kön-

können, müssen nothwendig ideel, immateriell seyn. Als die ursprünglichen Triebfedern aller Wirksamkeit sind diese keiner fremden Einwirkung unterworfen, und die mechanischen Gesetze der physischen Einwirkung haben auf sie keinen Einfluß. Nun gründen sich unsere Vorstellungen von thätigen Kräften auf das, was wir in uns selbst von freywilliger Bewegung empfinden; diese aber sind blos durch vorhergehende Ursachen wirksam, welche immer wieder von andern abhängen, und also leidend. Folglich ist der blose Begrif einer solchen thätigen Kraft eine Täuschung unseres Geistes. Da er also weder geistig noch materiell seyn kan, so haben wir gar keinen Grund, uns etwas der Art als vorhanden zu gedenken, sondern müssen denselben als ein Unding verbannen.

Die Frage von dem Daseyn der Aussenwelt ist Untersuchung einer Thatsache, und muß also durch sinnliche Erfahrung entschieden, und wenn diese gegen sie ist, aufgegeben werden. Wir dürfen aber keine andern Ursachen natürlicher Erscheinungen als solche annehmen, die zur Erklärung derselben hinlänglich sind. Da nun jene thätigen oder geistigen Kräfte, diese zu einer Ursache erforderlichen charakteristischen Beschaffenheiten nicht besitzen, indem sie zur Hervorbringung der ihnen zugeschriebenen Wirkungen unfähig sind; so haben wir sattsamen Grund dieselbe zu verwerfen.

Durch diese Lehre, welche die materielle Welt in unsere Empfindungen setzt, gehet nichts von ihrer Wirklichkeit verlohren, man schließt nur, daß die Welt das ist, was sie scheint. Diese Grundsätze schaffen nur die metaphysische Welt auf die Seite, und bringen die

wirkliche wieder zu ihrer ursprünglichen Gestalt und zu dem was sie war, ehe sie in die Hände der Philosophen fiel.

Der Anhang liefert ein sehr launigtes und muthwilliges Gespräch zwischen einem alten und einem jungen Affen, gleichen Inhalts, welches man nicht ohne Vergnügen zur Erholung von der vorhergehenden metaphysisch-materialistisch-idealischen Reise lieset. Die Uebersetzung von Herrn Schreiter ist so schön gerathen, daß man vergißt, daß das Original englisch war.

---

## Bemerkungen.

Recensenten ist es bey Durchlesung dieser scharfsinnigen Schrift nicht anders vorgekommen, als wolle der V. seine Leser mit einer Camera obscura belustigen, in welcher die Gegenstände alle auf dem Kopfe stehen sollten. Um dieses zu bewerkstelligen, muste er freylich alle Spaltungen und Ritzen seines Guckkasten wohl verwahren, damit kein fremdes Licht hineinfallen konte. Ich meine, er muste alle jene Hauptstützen des materialistischen Lehrsystems zu zerbrechen suchen, ehe er seine Absicht erreichen konte. Und in der That sucht er seinen Idealismus mehr indirekte, als direkte zu etabliren. Das Wahre des Idealismus ist und bleibt immer dieses, daß wir von dem, wie uns die Materie erscheint, nicht schliesen können, daß sie in ihren Grundeigenschaften, dasselbe sey. Das Wahre des Materialismus ist, daß die Materie mehr ist als bloser Schein oder Idee. Das Wahre von Beiden ist, daß das Grundwesen der Materie uns nicht anders als unbekannt ist, und seyn kan. Inzwischen ist es doch lustig anzu-

anzusehen, wie diese Partheien einander wechselseitig in die Klinge fallen oder einander zu entwaffnen suchen. Es i über diese Sache schon so viel gesagt und geschrieben wor den, daß ich fürchte etwas Triviales zu sagen, wenn ich hierüber noch etwas hinzusetzen wolte. Aber zwey Dinge haben mich von unserm V. hauptsächlich befremdet, die ich nicht ganz mit Stillschweigen übergehen kan.

Eſtrlich behauptet er S. 135. von dem Beweise des Daseyns Gottes aus der Verkettung der Mittelursachen hergenommen, daß derselbe der wahren Religion mehr Schaden als Nutzen gebracht hätte; weil man dadurch mehr geneigt gemacht würde, innerhalb der Welt ewig von Wirkung nach Ursach fort zu fragen, als ausserhalb ihrer den Grund von allem zu finden, und zwar sucht er dieses aus seinem gegebenen Begriffe von der Kraft zu zeigen, und da hätte ich in der That ein so schwaches Raisonnement in einem so scharfsinnigen Denker nicht gesucht. Weil man, spricht er, den Grund aller Gesetze, und aller in der Natur sich ereignender Erscheinungen aus jenen Kräften herleiten muß und kann, so bedarf es keiner Dazwischenkunft eines höhern Wesens — Gleich als wenn man sich nun mit dem blosen Daseyn dieser Kräfte befriedigen könte, ohne weiter sich um ihre Herkunft zu bekümmern? So zerschnitten die Alten schon den Knoten mehr, als daß sie ihn löseten mit ihren plastischen Kräften, aber wer ist je mit ihrer Erklärungsart zufrieden gewesen?

Und dann wuste der V. mehr als zu wohl, wie viel Neid gegen die Idealisten gewonnen hatte, da er aus ihren eigenen Behauptungen, das Daseyn einer materiellen Welt bewies, ob er ihn gleich an der Stelle nicht nennet. Nämlich, da die Empfindungen, die wir haben, wahre Wirkungen sind, deren Ursachen außer uns, so müssen diese Ursachen eben so gut Realexistenz haben, wie unsere Empfindungen als ihre Wirkungen. Was hat er hierbey zu thun? Er läugnet den Grundsatz, daß es keine Wirkung

ohne Ursach gebe, nämlich daß dieser Satz in einer andern Welt, als von welcher er entlehnt ist, gar nicht gebraucht werden könne. Wir finden aber hiervon bey ihm weiter gar keinen Beweis, und müssen es also als einen blosen Machtspruch ansehn.

Die Anwendung seines Grundsatzes von analogischen Ursachen auf die Erscheinung der Materie, ist eine Sophisterei die ihres Gleichen nicht hat: dem allen ohngeachtet liest man dieses Büchelchen mit Vergnügen; die ersten falschen Grundideen ausgenommen, geht alles in einem geschlossenen Ideengange fort, daß man glauben solte, es wäre dem V. Ernst mit lauter baarem Gelde zu bezahlen, und der V. gefällt uns am Ende so wie der Fuchs in der Fabel.

---

## X.

**Herr Carl Denina** Prof. emer. der Beredsamke und der griechischen Sprache auf der königlichen Universität zu Turin, jetzigen Mitglieds der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, **Bibliopoonie, oder Anweisung für Schriftsteller,** aus dem Italiänischen übersetzt. Berlin und Stralsund bey Lange. 1783. 412. S. gr. 8.

Wir können nicht umhin dieses nützliche Werk durch eine kurze Anzeige seines Inhalts Anfängern bekant zu machen. Es erschien 1776. unter dem Titel, Bibliopea, o sia l'arte di compor libri di Carlo Denina u. s. w. und wir stimmen den Worten des H. Uebersetzers, Herrn Hofr. Ulrich bey, wenn er von demselben sagt: Eine das Ganze der schrifstellerischen Kunst umfassende Anweisung ist in unsern Tagen, wo fast alles, was nur Finger hat, einen Beruf zum Schreiben zu haben glaubt, gewiß nicht überflüßig, um den guten Köpfen die gehörige Richtung zu geben, und den ganz unfähigen ihre Impotenz fühlbar zu machen; und wenn dieser Unterricht von einem Manne kommt, der mit so vieler Erfahrung schon so lange auf der schriftstellerischen Bahn mit Ruhme wandelte, so muß es desto mehr Gewicht haben. Der Hauptinhalt ist folgender.

Von

Von den nöthigen Kentnissen eines Schriftstellers. Von der Philosophie und dem guten Geschmack. Von der Schreibart und den Sprachen überhaupt. Von der Italiänischen Sprache. Verschiedene Erfordernisse der Schreibart. Von der Wahl der Materie und der innern Form der Bücher. Von der Ueberschrift. Von der Dedikation. Von der Vorrede und dem Konspektus der Kapitel. Vom ganzen Plan eines Werks. Von Citationen, Anmerkungen und Randglossen. Von der Approbation. Vom Druck.

---

Inn=

## Innhalt.

1. Geschichte der Böhmischen Deisten nebst freymüthigen Bemerkungen über die Grundsätze und Duldung der Deisten.

2. Werdermanns neue Theodicee.

3. Ueber das menschl. Herz, ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit.

4. Ueber das Angenehme in dem Unbekanten.

5. Tir=

# Innhalt.

5. Tittels Praktische Philosophie.

6. Grundsätze der natürlichen Religion.

7. Königs Philosophie der schönen Künste.

8. Frank Grundbetrachtung über Staat und Kirche nach natürlichen Rechtssätzen.

9. Versuch über die Natur und das Daseyn einer materiellen Welt.

10. Denina Bibliopnie.

Reflexions sur la relation du Voyage aërien de Mrs Charles et Robert par M. Fabry 12. 6 gr.
Nouveau Voyage en Espagne fait en 1771 et 1778. 2 Tomes - - - - - 1 thl. 16 gr.
Plan d' Education publique 1770. 8. - 1 thl.

# Plan

## der neuen periodischen Schrift Hebe.

Sie wird sich mit beyden Bestandtheilen der Erziehung, mit Bildung des Verstandes und Herzens der Jugend beschäftigen und nicht nur derienigen gewidmet seyn, welche einstens Gelehrsamkeit zu ihrem Beruf machen wird, sondern auch der, die sich ein iedes anderes Geschäfte wählt. In der Wahl der Materien wird in iedem Fach, allein auf das gesehen werden, was der Jugend im künftigen Lauf ihres Lebens würklich nützlich werden kann, alles Trockne und blos Speculative in iedem Fach findet hier keinen Platz, der Vortrag wird so seyn, daß er nicht allein der Jugend ohne Anführung faßlich und verständlich seyn wird; sondern auch einem nicht ganz ungeschickten Lehrer Gelegenheit geben kann, sich mit seinen Eleven über iede Materie nützlich und angenehm weiter zu unterhalten.

Die erste Hauptrubrik wird Gegenstände aus der Metaphysik, Vernunft und Seelenlehre, Aesthetik, Naturlehre, Naturgeschichte, Geographie, Chronologie, Sprachlehre und Diätetik, enthalten. Doch werden nicht in iedem Stücke alle diese Fächer besetzt werden können. Bey der Metaphysik, wird man dem Einwurf: „Als sey dieses keine Wissenschaft für Kinder" dadurch zuvorkommen, daß man die Erklärungen von Eigenschaften, von Ursache und Wirkung, durch Beyspiele aus der Körperwelt, möglichst zu versinnlichen suchen wird. Vernunftlehre, Aesthetik und Sprachlehre wird man, wegen ihrer nahen Verwandschaft, selten trennen und an beygefügten Aufsätzen die gegebnen Regeln ausüben lehren. In der Seelenlehre ist der Theil von den Neigungen, wegen seinen besonders grossen Einfluß auf das praktische Leben, für Kinder der wichtigste. Mit der Länderkunde, soll die

Chro=

Chronologie und eine kurze Geschichte der Schicksale jedes Theils der Erde in Verbindung bleiben. Die Naturlehre und Naturgeschichte wird mit den nöthigsten Kupfern versehen werden. Da Kenntniß der vorzüglichsten Regeln zur Erhaltung der Gesundheit in jedem Stande nothwendig und heilsam ist; so will ich auch dafür sorgen, daß ein geschickter Arzt Beyträge liefere, oder hieher gehörige Auszüge aus den besten Schriften berühmter Aerzte diese Stelle ersetzen.

In der zweyten Hauptrubrik soll der Wille zur Befolgung der vom Verstand gefaßten Wahrheiten, durch ernsthafte doch nicht mürrische Vorschriften, pragmatisch bearbeiteten Stücken aus der Geschichte, Biographien, Dialogen, Fabeln, Gedichten und theatralischen Stücken, geneigt gemacht werden.

In der dritten, werden in ganz besonderer Rücksicht auf die nicht studierende Jugend, Belehrungen von Maas und Gewicht, von Zubereitung menschlicher Bedürfnisse und Verbesserung derselben, von Acker und Weinbau, rc. wie auch Nachrichten von Werkzeugen und Maschinen, ihrer Erfindung und Urhebern, mitgetheilt werden.

Alle 2. Monate wird ein Stück von 8. Bogen, in ordinären Format brochirt, erscheinen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lossius, Johann Christian, 1743-1813

Uebersicht der neuesten Philosophischen Litteratur

Bd.: 3

Gera (1785)

Ph.u. 317-1,1/3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046356-2
VD18 8001285X-001